OXFORD

سلسلة الترجمات - ٢٢



Mind, Brain, & Free Will

RICHARD SWINBUNE

العقل، الدماغ، الإرادة الحرة

ريتشارد سواينبورن

ترجمة : مركز دلائل

تعليق : رضا زيدان

العقلُ والدّماغ
والإرادةُ الحرّة

ح دار وقف دلائل للنشر، ١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م

العقل، الدماغ، الإرادة الحرة   ريتشارد سواينبورن
ترجمة مركز دلائل   تعليق رضا زيدان
٤٢١ ص، ١٧×٢٤ سم.
ترقيم دولي ٠-٢-٨٥٥٤١-٩٧٧-٩٧٨

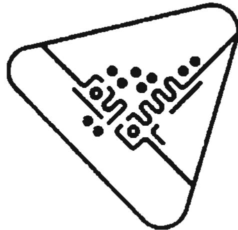
الطبعة الأولى
١٤٤١هـ - ٢٠٢٠م



مركز دلائل
DALA'IL CENTRE
Dalailcentre@gmail.com
الرياض - المملكة العربية السعودية
ص ب: ٩٩٧٧٤ الرمز البريدي ١١٦٢٥



Dalailcentre@
+٩٦٦٥٣٩١٥٠٣٤٠



دار تشويق للنشر والتوزيع
مصر - ٢٠١٠٦٨٤٣١٧٧٠+
DarTashweek@gmail.com

العقلُ والدّماغ والإرادةُ الحرّة

ريتشارد سواينبورن

مطبعة جامعة أوكسفورد 2013

ترجمة

مركز دلائل

تعليق:

رضا زيدان

Mind, brain and free will

Richard Swinburne

العقلُ والدّماغ والإرادةُ الحرّة

ريتشارد سواينبورن

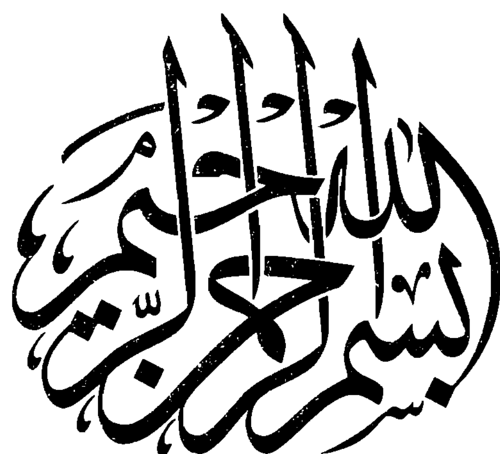
ترجمة مركز دلائل

تصدير

لا شك أن الترجمة هي من أوسع أبواب الاستزادة المعرفية والعلمية وتبادل الخبرات بين البلدان والأمم والثقافات والشعوب، ومن هنا كان لسلسلة (الترجمات) لدى مركز دلائل عناية خاصة في انتقاء أفضلها وأكثرها ملاءمةً، مع الوضع في الاعتبار عدم تبني المركز لكل مكتوب أو منقول بالضرورة.

وفي هذا الكتاب نستعرض معاً واحداً من أهم وأشهر كتب ريتشارد سواينبورن، والذي يثبت فيه بالأدلة والبراهين العقلية والمنطقية والعلمية فساد التفسيرات المادية والإلحادية للوعي الإنساني (العقل وحرية الإرادة) خصوصاً مزاعمهم التي يحاولون تغليفها بغلاف العلم التجريبي لخداع العامة، شاملاً بذلك بيان التبعية الأخلاقية الخطيرة المترتبة على تلك الادعاءات. كل ذلك نستعرضه مع تعليقات قيّمة للأستاذ رضا زيدان يتخللها توضيح للنقاط التي نخالف المؤلف فيها.

مركز دلائل



المحتويات

مقدّمة المترجم
ملاحظاتٌ ومصطلحات

يعدّ الكتابُ من أشهر أعمال ريتشارد سواينبورن الحديثة، وبجانب صعوبةِ موضوعه ودقّته فقد ظهرَ فيه الحسّ الفلسفي للكاتب، ممّا ألقى على الترجمة مسئوليّة كبيرةً في محاولة تسهيل الأسلوب وتوصيل المعاني وضبط المُصطلحات وصياغة الجُمل، فمثلًا نجد الكاتبَ يستخدم أسلوب الانتقال من المفرد إلى الجماعة فجأة، ففي كثيرٍ من الأماكن يتحدّث عن الشخص أو الفرد أو أحدٍ ما، ثمّ دونَ مقدّمات يقومُ بما يسمّى بلاغيًّا «الالتفات»، ويتابع الحديثَ متحدّثًا بضمير الجماعة؛ قاموا، فعلوا، إلى آخره، وقد يكون لهذا ما يبرّره في اعتبار أنّ ما يتحدّث عنه أمرٌ عام وقاعدةٌ مضطردة، لكنّه مربِكٌ للقارئ ومشتّتٌ له، وقد تجاوزت عن معظم هذا الالتفات لأنّه يزيد من صعوبة الكتاب وتشتّت القارئ، وهنالك أمرٌ آخر يخصّ استعمال الضّمائر؛ وهو استخدامُ ضمير المؤنّث مكان ضميرِ المذكّر فجأة دون داعٍ له، وهي عادة درجتْ عليها النصوصُ الفلسفيّة المعاصرة كنوعٍ من التّجاوب مع مطالب الحركة النّسويّة من ناحية اللغة، وهذا قدْ تجاوزته أيضًا، واستمرّيت على ضميرٍ واحد إيثارًا للبساطة والوضوح.

ولا بدّ أنْ أنبّه إلى أمور تخصّ المصطلحاتِ التي استخدمها المؤلف، ومن أهمّها كلمة substance وهي كلمةٌ قديمة استعملها أرسطو، وقد ترجمها العربُ قديمًا بلفظة "جوهر"، ولكنّ سياق الكتاب لا يناسبُه الاستعمال الكثير لكلمة جوهر، فاستخدمتْ كلمة "مادّة"، ولكنّي في أحيان كثيرة وضعت بعدَها توضيحًا بين قوسيْن، مادّة (جوهر) وبالأخصّ عندما تردُ كلمة أخرى تترجم بلفظة "مادة" بالعربيّة، وفي حالةٍ مشابهة تصرّفت في ترجمة لفظة liability فكتبتُها "إمكانية" وجمعها "إمكانات"، رغم أنّ المصطلحَ

القديم بالعربيّة هو "قوّة" أي القوّة الكامنة في المادّة قبل تحوّلها إلى فعل، ولكنْ لا أظنّ أنّ القارئ المعاصرَ سيتبيّن بسهولة هذا المعنى، وغالبًا سيختلطُ مع استخدامات معاصرةٍ أخرى لكلمة "قوّة"، فمَن لم يطّلع على نصوص فلسفيّة أو السّجال العقدي القديم لتأثير الأسباب؛ لنْ يفهم هذا المعنى للقوّة بل سينصرف ذهنُه لأمورٍ معاصرة مغايرة، وقد ميّز الكاتب خصائصَ الموادّ إلى أساسيّة يتوقّف وجود المادّة على وجودها، مثل الشّحنة السّالبة للإلكترون، وخصائص غير أساسيّة مثل اللّون البنيّ لمكتب، لكنْ في النصوص القديمة غالبًا ما استخدمت لفظة (صفة) للخاصيّة الأساسيّة، واستخدام لفظة (عرض) للخاصيّة غير الأساسية.

واستخدمَ المؤلفُ كثيرًا من المصطلحاتِ الأخرى التي لنْ نفهم كتابه جيدًا دون معرفتها بدقّة، ومنها مصطلحُ dualism ويمكن ترجمتُه "مثنوية" أو "ثنائيّة" وقد اعتمدت غالبًا على لفظة "ثنائية" فهي ألطفُ للقارئ وتؤدّي المعنى، وهو مصطلح قديمٌ جديد، يخصّ ثنائيّة الرّوح والجسد، أو الرّوح والمادّة، وأكثرُ ما ينسَب إلى ديكارت وإنْ لم ينشأ عنده، أمّا مصطلحuniversals فقد اعتمدت ترجمته "كليات"، ولعلّ أصعبَ مصطلح مرّ هو thisness فهو منحوت من اسم الإشارة this ويقصدُ به ماهيّة يشارُ إليها أو الماهيّة الأساسيّة أو الماهيّة الحقيقيّة التي يشار إليها باسم الإشارة، وممّا زاد في صعوبته أنّ له أشقّاء وأبناءَ عمومة في النّص! والتفريق بين معانيها صعب؛ فعلى سبيلِ المثال مصطلحُ haecceitism واستخدمت له لفظة "ماهية"، و essenceالماهيّة الأساسية، وغيرها ممّا يصعب التّفريق بينها بدقّة، ومن المصطلحات المهمّة principle of credulity ويمكنُ ترجمته مبدأ البساطةِ أو البراءة الأصليّة أو سرعة التّصديق، ويقصد منه (أخذ الأمور بظاهرها) ما لم يوجدْ صارفٌ إلى معنى مختلفٍ كوجود دليلٍ معاكس لمَا يدلّ عليه ظاهر الأمر.

ومرّ في الكتاب مصطلحُ CCP causal closure of physical وقد ترجمته الإغلاق الفيزيائي السّببي، أو الإغلاق السّببي لما هو فيزيائي، وهو من توصيفاتِ

المذهب المادي، ومن الضروريّ الانتباهُ إلى أنّ الكاتب قد ميّز بين نوعيْن من التسبّب أو السببيّة منها: سببيّة الفاعل agent والذي تدخلُ فيه النيّة والقصد، والسّببيّة غير القصديّة .non – intentional causation

وأخيرًا، رغم أنّ المؤلّفَ قدّم لنا كتابًا نافعًا ومهمًّا يؤيّد فيه وجودَ الرّوح وديمومتها واستقلالَ العقل عن الأساسِ الماديّ للدماغ، ويؤكّد السّببية، وينفي الماديّة المتطرّفة والحتميّة الفيزيائيّة والحتميّة العصبيّة، كما يثبتُ حريّة الإرادة بالقدر التي تجعل الإنسان مسئولًا عن أفعاله، وهي – عمليًّا – محورُ الكتاب، إلّا أنّ آراءه قد لا توافقنا في جزئيّات هنا أو هنالك؛ فليُتْنَبه إليها.

تمهيد

ناقشتُ كثيرًا من قضايا الكتاب الحالي في كتابي السّابق، تطوّر الرّوح The Evolution of the Soul (طباعة 1986، وطبعته المنقّحة 1997)، مع بعض الاستثناءات الضّئيلة والقليلة (الاستثناء الرّئيسي هو "طبيعة الرّوح" التي نوقشت في نهاية الفصل السّادس من هذا الكتاب)، وبقيتِ النّتائجُ التي وصلتُ لها بخصوص هذه المسائل هي نفسها، ولكنِ اختلفتِ الحُجج التي دعمت بها هذه النّتائج، وأصبحتْ باعتقادي حججًا أقْوى وأعمق، وقد بُنيت على نقاشٍ كامل للمسائل الفلسفيّة ذات الصّلة (مثلًا، معايير هويّة الأحداث والموادّ (الجواهر)، وأسس إثبات الإمكانيّة الميتافيزيقيّة لوجود حالةٍ راهنة معيّنة)، وهي منشأ الاختلافات بين الفلاسفة حول مسائل العقل والجسد، كما احتوى هذا الكتابُ نقاشًا أكمل يُرضيني أكثرَ من ذلك المطروح في كتاب تطوّر الرّوح، بخصوص ماهيّة نوع الإرادة الحرّة التي يملكها البشر، وخلالَ هذه العمليّة تمكّنت في الكتاب الحالي من النّظر في النتائج الهامّة التي وصلَ إليها علمُ الأعصاب بخصوص الآليات الدماغيّة التي تكمن وراء أفعالنا القصديّة intentional actions.

وقد استخدمتُ بعضَ ما أوردتُه في كتابي السّابق، وكذلك نصوصًا من مقالاتٍ نشرتها قبل سنوات: "من الهويّة العقلية/ الجسديّة إلى مثنويّة المادّة / From Mental physical Identity to Substance Dualism" في كتاب فان إنفاغين P, van Inwagen وزيميرمان بيرسونز D, Zimmerman Persons "البشري والإلهي Human and Divine" مطبعة جامعة أوكسفورد، 2007، الصفحات 142 - 65، ومقال "Che cosa mi rende me? Una difesa del dualismo delle sostanze in (ed.) A, Lavazza, L'Uomo a Due Dimensioni, Bruno Mondadori, 2008;، ومقال "هل يمكن أنْ يبرّر لأيّ شخص اعتقاده بمذهب الظاهراتيّة المصاحبة

في مجلّة دراسات "Could anyone justifiably believe epiphenomenalism? الوعي Consciousness Studies المجلد 18 العددين 3 - 4، 2011، الصفحات 196 - 216، ومقال المثنويّة وحتميّة الفعل 'Dualism and the Determination of Action' في كتابي "الإرادة الحرّة والعلم الحديث" Free Will and Modern Science 2011، الأكاديميّة البريطانية، ومقال كيف تحدّد أيّ نظريات الهويّة الشخصيّة بأنّها النظريّة الصحيحة 'How to determine which theory of personal identity is true' في كتاب الهويّة الشّخصيّة- أبسيطةٌ أم مركبة؟ Personal Identity-Simple or Complex? لمحرريه G, Gasser و M, Stefan مطبعة جامعة كمبردج 2012.

والشّكر موصولٌ للمحرّرين و/ أو النّاشرين لهذه المقالات لتفضّلهم بالسّماح بإعادة استخدام نصوصِها، وأشعرُ بالامتنان العظيم لمحكّمَين مجهولَيْن قدّما تعليقاتٍ قيمةً على المسودة قبل الأخيرة لهذا الكتاب، وأنا ممتنّ كذلك لكثيرٍ من الفلاسفة الذين ناقشتُ معهم هذه المسائل على مدى سنوات عديدة، وأخيرًا أشكرُ سارة باركر لطباعتها وإعادة طباعتِها النّسخ الأولى من هذا الكتاب، وكذلك أشكرُ بيتر موتشيلوف لترحيبه بطباعة كتابٍ آخر لي ونشره.

مقدّمة

يركّز هذا الكتابُ على طبيعة البشر - فهل هُم مجرّد آلات معقّدة، أم أرواحٌ تتفاعل مع أجساد؟ وينبني على هذا سؤالٌ آخر: هل نملك إرادةً حرّة بالمعنى الذي يجعلنا نتحمّل المسئوليّة الأخلاقيّة عن أفعالنا؟ وأعتقد أنّنا لن نحرزَ الكثيرَ من التقدّم في هذين المجالين الذين قد قُتلا بحثًا دون مناقشة قضايا أوليّة محدّدة وعامّة جدًّا عن ما وراء الطبيعة "الميتافيزيقيا metaphysics" وعن نظريّة المعرفة "الأبستمولوجيا epistemology"

ولذلك خصّصت الفصلَ الأوّل للمسألة العامّة؛ وهي البحث في ماهيّة أنوع الأشياء الموجودة، والمعايير التي تجعل من شيء ما، هو الشيء الآخر ذاته، وقد ميّزت بين ثلاثة أنواع من الأشياء: الموادّ (الجواهر) Substances) وهي مكوّنات العالم مثل الإلكترونات والكواكب والبيوت) وخصائصها أو أعراضها (مثلًا، يزن 1000 كغ، أو شكله كروي) والأحداث events (وهي الأمورُ التي تحدث في أوقاتٍ معينة، وتكون عند حصول الموادّ على خصائصها أو عند تغير هذه الخصائص)، وبحثتُ في ماهيّة المعايير اللازمة لجعل مادّتين أو خاصّتين أو حدثين؛ هما المادّة نفسها أو الخاصيّة نفسها أو الحادث نفسه، وأرجو من القرّاء الذين لم يتمرّسوا في الفلسفة أنْ يتحلّوا بالصّبر تجاه ما يبدو تقريبًا وكأنّه مناقشاتٌ مجرّدة عالية الدّقة تكاد تكون بدقّة الشَّعْرة في هذا الفصل؛ لأنّ المعايير الواضحة لماهيّة المصادر والأحداث وما يشبهها، هي فقط ما يمكّننا من الإجابةِ على أسئلةٍ من نوع: هل الأحداث العقليّة هي مجرّد أحداث دماغيّة (أي الأحداث نفسها التي في الدّماغ)؟، أو سؤال هل أنا وجسدي هُما الشّيء نفسه (نفس المادّة أو الجوهر). كما بحثت في الفصل الثّاني ما هو الشّيء الذي يؤسّس اعتقادًا بأنّ حادثًا معينًا قد حدث، أو إن كانت نظريّة علميّة معيّنة صحيحةٌ أم لا، أو إن

كانت قضيّة ما (فرضًا ما) proposition محتمل الصّحة، أي يجعل الاعتقاد بها مبررًا justified (أو عقلانيًّا rational)، وأقول مرّة أخرى، أرجو من القراء غير المتمرّسين بالفلسفة أنْ يتحلّوا معي بالصّبر؛ فلن تظهر تمامًا الصّلةُ الكاملة لنتائجي مع هذه المسائل إلّا في مرحلة لاحقةٍ من الكتاب، ولأنّه - فقط - عندما يكون لدينا تفسيرٌ يبعث على الرّضا بخصوص ما الذي يجعل هذه الاعتقاداتِ مبرّرة، يمكننا - عندئذ - أنْ نقيّم تبرير نظريّة علميّة تقتضي بأنّ نوايانا intentions تسبّب أو لا تسبّب الأحداث الدّماغية، أو تبرّر الادّعاء بأنه من الممكن (بمعنى ما لكلمةِ "ممكن") أنْ أخسر كلّ جسدي الحالي وأكتسب جسدًا آخر مختلفًا جدًّا عنه.

وبعد التزوّد بنتائج ميتافيزيقيّة وأبستمولوجيّة هامّة يمكنني أنْ أنتقل في الفصول 3 - 7 لأتفحّص علاقةَ حياتنا من الأفكار والأحاسيس بما يحدُث في أدمغتنا، وبالتّالي في أجسادنا. وأناقش في الفصل الثّالث لأثبت وجودَ نوعيْن من الأحداث في العالم: الأوّل هو الأحداث الماديّة أو الفيزيائيّة (بما فيها الأحداث الدّماغية)، والنّوع الثاني هو الأحداث العقلية.

وهي الأحداثُ التي يكون للشّخصSubject (الذي تتمّ عنده هذه الأحداث) ميزة الوصول الحصري لها، أي يتميّز بامتلاكه طريقةً لمعرفتها لا تتوفّر عند الآخرين، وضمن الأحداث العقليّة توجد أحداثٌ عقليّة صرفة pure، وهي التي لا تتضمّن أيّ حادثٍ فيزيائي، وتشمل الاعتقادات والأفكارَ والنّوايا والرّغبات والأحاسيس، وهي أحداث يكون الفردُ على الأغلب واعيًا بها، وبالتالي فهي أحداثٌ واعية conscious، وسأتابع نقاشي في الفصل الرّابع لأثبتَ بأنّ الأحداث الدماغيّة بمفردِها ليست هي ما يسبّب الأحداث العقليّة عادة، بل إنّ أحداثًا عقليّة (وبالأخصّ النّيات) قد تسبب عادةً أحداثًا دماغيّة، وبالتّالي تسبّب حركاتٍ جسدية، لقد فسَّر كثيرٌ من علماء الأعصاب نتائج تجارب علمِ الأعصاب الحديثة على أنّها تثبتُ أنّ نوايانا لا تسبّب أحداثًا دماغية، وسأناقش لأثبت أنّ هذه النّتائج لا تبيّن ذلك، بل لا توجد أيّ نتائج لتجارب من أيّ نوع قد تثبت ذلك.

أمّا في الفصل الخامس، فقد ناقشتُ بأنّ هذه النتيجة التي تقول بأنّ النّوايا تسبب غالبًا أحداثًا دماغية، يلزمُ أنْ يعبّر عنها بشكل أكثر دقّة باعتبارها تقتضي أنّ الأشخاص ينشئون غالبًا الأحداث الدماغيّة عندما يتسبّبون قصدًا بحركاتٍ جسدية، وبحسب المصطلحات الفلسفيّة المعاصرة فإنّ الأشخاص أسبابٌ فاعلة agent – causes، يفترض الفلاسفةُ والعلماء عادة أنّ أسباب الأحداث هي أحداثٌ أخرى، تتمايز منطقيًّا عنها، فمثلًا.. يسبّب إشعال أصبع ديناميت انفجارًا، فإشعالُ الفتيل حادث منفصلٌ عن الانفجار، ويحدّد قانونٌ طبيعيٌ (أي سلسلة من قوانين كيميائيّة أساسية) أنّ حادثًا من النّوع الأوّل سيتبعه حادثٌ من النّوع الثّاني، وأجادل الآن بأنّه مهما تكنْ حالة السببيّة غير القصديّة non – intentional causation، أي إشعال البارود المسبّب للانفجار، أو حدث دماغي مسببٌ للألم) فإنّ السببيّة القصديّة بالمقابل يكون السببُ فيها هو الشخصَ الذي نوى أو قصدَ الأمر، وهو مادّة (جوهر) وليس حادثًا؛ شخصٌ له نيّة (للقيام بالفعل) وهو ببساطة ذلك الشّخص الذي يمارس قوّة سببيّة عن قصد. وفي الفصل السّادس سأنتقل إلى مسألةِ طبيعة المادّة (الجوهر)، وأذكر الشّخص البشري الذي تنسب له الأحداثُ العقليّة الصّرفة (بما فيها النوايا)، فجادلت بأنّ كلّ إنسان مادّة عقليّة صرفة فهو يملك روحًا باعتبارها جزءُه الأساسي، ويملك جسمًا باعتباره جزءُه غير الأساسي، وتكون الخصائص الماديّة الفيزيائيّة في الإنسان نتيجةً لوجود جسده، أمّا الخصائص العقليّة المجرّدة عنده فهي نتيجةٌ لوجود روحه، وبخصوص إنْ كان ممكنًا فيزيائيًّا أو عمليًّا أنْ يتلف الجسمُ الحالي، وتبقى روحُ الإنسان موجودةً رغم ذلك، فإنّني أدّعي أنّ هذا الأمر متّسق compatible مع ماهيّتنا الأساسية، فيستمرّ وجود أيّ إنسان دون جسمه الحالي أو دون أي جسم على الإطلاق، وبالتّالي فإنّ كلّ إنسان بالأساس هو مادّة عقليّة صرفة، وأدّعي أنّ الحجج المؤيدة لهذه الرؤية قويّة رغم عدم شعبيّة هذه الرؤية حاليًا، وتسمّى هذه الرؤية ثنائيّة أو مثنويّة الجوهر "substance dualism" وتقول بأنّنا موادّ عقليّة صرفة أساسًا، وتنشأ بعض أسباب الرفض المعاصر لثنائيّة الجوهر من الشّعور بأنّها ربّما تؤدّي إلى رؤية مُقتضاها أنّ امتلاك جسدٍ، أو وجود رفاه جسدي أمرٌ غير مهمّ، ولكنّ

ثنائيّة الجوهر لا تقتضي ذلك على الإطلاق، وأنا شخصيًّا أؤمن بأنّ امتلاك جسدٍ هو شرطٌ ضروري لوجودٍ إنسانيّ ذي معنى، وأنّ المتع الناشئة من الأسباب الجسديّة أمرٌ حسن، أنّ ثنائيّة الجوهر مذهبٌ يحدّد ما هو ضروري لوجودنا، ولا يحدّد ما الذي يشكّل الحياةَ الكاملة ذات المعنى.

إذا سلّمنا بأنّ البشر يسبّبون حوادثَ دماغيّةً فستكون المسألة على الشّكل التّالي؛ هل يسبّب البشر دومًا وحتمًا أحداثهم الدماغيّة التي يحدثونها انطلاقًا من أحداث دماغيّة أو من أحداث عقليّة سابقة، أو إنْ كنّا في بعض الأحيان نسبّب أحداثًا دماغيّة (وبالتّالي نسبّب حركاتٍ جسدية) دون وجود سبب يدفعنا إلى ذلك. وقد جادلتُ في الفصل السّابع بأنّنا رغم تأثّرنا دومًا بالأحداث الدماغيّة أو الأحداث العقليّة عند تشكيل النّوايا، لكنْ لا يوجد أحيانًا (وبالأخصّ عندما نتّخذ قراراتٍ أخلاقيّةً صعبة) أحداثٌ تحدّد هذه النّوايا على الإطلاق، فلدينا مقدارٌ معيّن من الحريّة لتشكيل نياتٍ لنتصرّف بشكل مستقلّ عن كلّ التّأثيرات التي نتعرّض لها، وهذا ما أسمّيه "الإرادة الحرّة free will"، ثمّ سأتابع لأناقشَ في الفصل الثّامن إنِ افترضنا أنّ الوضع هكذا، فإنّنا مسئولون أخلاقيًّا عن أفعالنا غالبًا- مُدانون، ونستحقّ اللّوم للأفعال التي نعتقد أنّها خاطئة wrong، وخيّرون ونستحقّ الثناء لأفعالٍ نعتقدُ أنّها أفعالٌ حسنة ونؤدّيها دون أيّ إلزام، والنتيجة التي وصلت إليها هي باعتقادي الرؤية التي اعتمدها إلى وقتٍ قريب معظمُ الفلاسفة والعلماء وعامّة الناس في الغرب، وبالمقابل نجد أنّ البوذيّة Buddhism قد أنكرت دومًا امتلاكَ البشر للأرواح، وادّعت بأنّ حياتنا الواعية تتألّف فقط من سلاسلَ أحداث عقليّة متّصلة مع بعضها البعض سببيًّا، ولا تنتمي إلى مادّة (جوهر) متّصل، اعتقد كثيرٌ من المسلمين وبعضُ المسيحيّين بأنّ أفعال الإنسان مقدّرةٌ حتمًا وبشكل كليّ من الله، وأقرّ كثير مِن هؤلاء بأنّ الله قد حدّد مسبقًا أفعالَنا عبر عمل الأسباب الطبيعيّة (أي عبر جعل الأحداث العقليّة تسبّب هذه الأفعال، بما

يتّفق مع قوانين الطبيعة)[1]، كما ادّعى بعضُ مفكّري الإغريق والرومان القدماء وبعض الفلاسفة والعلماء منذ القرن السّابع عشر أنّ البشر مجرّد أشياء فيزيائيّة تعمل وفق قوانينِ الفيزياء، ولا يوصفون بالمسئوليّة الأخلاقيّة، تمامًا مثلَ الآلات التي ليس لها مسئوليّة أخلاقيّة عن حركاتها، ولكنْ رغم وجود هذه الآراء المخالفة فإنّني أظنّ أنّ

---

(1) من أركان الإيمان في الدين الإسلامي الإيمان بالقدر، فالله علم كلّ شيء جملة وتفصيلاً من الأزل، وكتبه في اللوح المحفوظ قبل خلق السماوات والأرض، والله هو خالق الخلق وأفعالهم وصفاتهم، لكن هل يلزم من ذلك نفي الاختيار الإنساني وتقرير مقالة الجبر؟ بالطبع لا، فالقرآن الكريم نجد فيه "وما تشاءون إلّا أنْ يشاء الله" (وهي ممّا يستدلّ به على عقيدتنا في القدر) نجد فيه أيضًا آيات مثل "إنّا هديناه السبيل إمّا شاكرًا وإمّا كفورًا"، وهي واضحة الدلالة على الاختيار، وينشأ الخطأ في فهمنا لهذه الآيات من النظر إليها في مستوى واحد، ثمّ محاولة تفضيل رؤية على أخرى، والصحيح أنْ نضع آيات الجبر في المستوى العالي الذي يقرّر قدرة الله وهمينته وعلمه المحيط بكلّ شيء (في مقابل الآلهة المزعومة عند العرب قبل الإسلام التي لا تنفع ولا تضرّ ولا تحمي من "الدّهر")، وحيث أنّ هذا الإله هو الرحيم العدل؛ يصبح من المحكم عند الإنسان أنّ كلمة "جبر" غير مناسبة، خصوصًا مع النظر في آيات الاختيار الموجهة للإنسان وتبرر مسئوليّته عن أفعاله، كما أنّ الإنسان يعلم من نفسه أنّه حرّ مختار في القيام بالتكاليف أو عدمه.

ولا بدّ أنْ نؤكّد أنّ عقيدة القدر في الدّيانات السماويّة لم تمنع الإنسان من العمل على أنّه حرّ مختار في كثيرٍ من أموره، وفي الصّحيحين "أنّ عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - لمّا همَّ بالرّجوع عن الشام، لمّا وقع بها من الطاعون، قال له أبو عبيدة ـ رضي الله عنه: أفرارًا من قدر الله؟ فقال له عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفرّ من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديًا له عدوتان إحداهما خصبة والأخرى جدبة؟ أليس إنْ رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإنْ رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟"، فالإنسان يتفاعل مع القدر، وهذا التفاعل في نفسه من القدر.

ننبّه أيضًا إلى خطأ بعض المؤرخين في نسبة الجبر للإسلام في مقابل التراث اليهودي - المسيحي الذي يقال أنّه آمن بالحريّة بفضل ممارسة فلسفيّة أو تعقل موزون؛ لأنّ موروثاتنا الدينيّة السماويّة الدّالة على "الجبر هي نفسها في الإسلام واليهوديّة والمسيحية، فيحكي مثلًا موسى بن ميمون أنّ عوام اليهود يؤمنون بأنّ الله يكتب للإنسان كيف سيكون، صالحًا أم طالحًا، وهو جنين في بطن أمّه (هاري ولفسون، فلسفة المتكلمين، ج2، ص773، ترجمة المركز القومي)، وهذا ما يقوله الإسلام أيضًا، ما أريد قوله إنّ مفهوم حريّة الإرادة عند الغرب الذي يذكره المؤلف هو جزء من الاعتقاد الوجداني عند البشر بالحرية، ولا يعود إلى تأسيس فلسفي للحريّة أو قراءة عقلانيّة للكتاب المقدس، ولم تقصد النصوص السماويّة الدالة على قدرة الله وتصرفه المطلق في ملكه مخالفةَ هذا الشّعور الذي هو أصل التكليف (رضا)

معظم النّاس العاديّين، على الأقلّ في الدّول الغربية، مازالوا يؤمنون بالرّؤية الصّريحة الموجودة في القانون الجنائي (مع بعض الاستثناءات) القائلة بأنّ البشر ليسوا مسيّرين تمامًا في أفعالهم التي يؤدّونها، كما أنّهم يؤمنون برؤية أنّ البشر يتكوّنون من جزأين: روح وجسم، بحيث إنْ لم توجد حياة بعد الموت حقًّا، فلا يتناقض هذا مع افتراضنا أنّ أرواحنا (أي الجزء الأساسيّ منّا) يمكن أنْ يبقى بعد الموت، وسأجادل في هذا الكتاب بأنّ الرّؤية التّقليديّة لغالبيّة النّاس في الغرب بخصوص هذه القضايا هي الرؤية الصحيحة.

الفصلُ الأوّل

علمُ الوجود، الأنطولوجيا

ontology

1 - ما هي أنواعُ الأشياء الموجودة؟

يهتمّ هذا الكتابُ بحياتنا كأشخاصٍ بشريّين، والمؤلَّفَة من النّيات والأفكار والأحاسيس، وبما يجري في أدمغتنا وأجسادنا. لقد حاول الكثيرُ من الفلاسفة والعلماء أنْ يلخّصوا آراءهم عن هذا الموضوع بعباراتٍ وجيزة، مثل قولهم: إنّ الأحداثَ العقليّة مجرّد أحداث دماغيّة أو تتطابق معها، ومثل قولهم: "إنّ الأحداث العقليّة تتبع الأحداث الدماغية"، أو "تتشكّل منها"، أو "تتحقّق عبرها"، و"إنّ البشر ليسوا إلّا كائنات فيزيائيّة معقّدة"، ومثل قولهم: "إنّ الأحداثَ العقليّة تنشأ عن الأحداث الدماغية"، أو "تسبّب الأحداثُ العقليّة أحداثًا دماغية"، أو "إنّ للبشر أرواحًا كما لهم أجساد"، وهلمّ جرّا..

ولكنّ تحديدَ أيّ هذه الرّؤى هو الرّؤية الصّحيحة إن كان فيها رؤية صحيحة، هو أمرٌ يعتمد على معنى المصطلحاتِ الفلسفيّة العامّة المهمّة، فما الذي يجعل "حدثين" أو "شيئين" من نوعٍ آخر هما الحدث نفسه أو الشّيء نفسه، أو ما الذي يجعله يتبع حدثًا آخر أو شيئًا آخر، إلى آخره؟ وقد وضع الفلاسفةُ والعلماء ادّعاءات تتعلّق بالمُمكن في هذا المجال، من مثل قولهم "إنّه ليس ممكنًا للشخص أنْ يوجد دونَ جسد" أو "إنّه من الضّروري أنْ تتّبع كلّ الأحداث العقليّة أحداثًا فيزيائية"، لكن صحّة هذا القول يعتمدُ على ما الذي تعنيه كلمة "مُمكن possible" وكلمة "من الضّروري necessarily"، وسأسعى في هذا الفصل لوضع مصطلحاتٍ واضحة لنقاش ماهيّة أنواع الأشياء الموجودة

أو المُمكنة الوجود في العالم، وسأطبّق هذه المصطلحات على مجالنا الخاصّ، بدءًا من الفصل الثّالث إلى نهاية الكتاب.

وسنتّفق بأنّ "التّاريخ (الموضوعي) للعالم (أو تاريخ جزءٍ منه) هو كلّ شيء قد حدث أو يحدث الآن أو سيحدُث في أيّ وقت وأيّ مكان (أو في ذلك الجزء)، وأقول إنّ تاريخ العالم كلّه يمكن أنْ يُخْبَر عنه باستخدام نظامِ تصنيف الفئات system of categories المألوف عندنا وهو: المواد (الجواهر) substances،، والخصائص properties والأزمنة times، وأفهمُ من كلمة مادّة (جوهر) على أنّها شيء معيّن متماسك concrete object؛ مكتبي، ذلك الشخص، الفوتون (جسيم الضّوء) الصّادر من مصدر الضّوء هذا الذي سقط على هذه الشّاشة، وهلمّ جرّا.. قد يكون للمواد (الجواهر) موادُّ أخرى كأجزاءٍ لها، فمكتبي له أدراج تشكّل جزءًا منه، ويمكن أنْ يوجد (أي ممكن منطقيًّا logically possible) مستقلًّا عن وجود أجزائه، وتلك الأجزاء لها الكثيرُ الكثير من الإلكترونات والبروتونات والنّترونات إلى آخره؛ كأجزاءٍ لها، وتوجد الموادّ (الجواهر) بكليتها في لحظة زمنيّة واحدة، فعندما توجد فإنّها توجد كاملة، إنْ وجِدَ مكتبي يومَ الثلاثاء فقد وجد كلّه يوم الثّلاثاء، ولا يوجد جزءٌ منه يوم الثلاثاء ثمّ يوجد جزءٌ آخر منه يوم الأربعاء، وسوف أعتبر أنّ كلّ نوعٍ ممّا وصفته الآن هو:

مادّة (جوهر)، سواء كان من النّوع الموصوف في القوانين العلميّة أم لا، وسواء كان مهمًّا لحياتنا أم لا.[1]

---

(1) إنّ مجمل تعليلي للمادّة هو ما فهمه التقليد الغربي منذ أرسطو من كلمة مادّة (جوهر) substance أو (بالأدق) ما أصبح يدعى المادّة (الجوهر) الأولى first substance، الفرد الإنساني أو الحصان الفرد (أرسطو المقولات Categories 2011) ويجب تمييز هذا عن المادّة (الجوهر) الثانية: والتي هي النّوع أو الصنف (البشر أو الحصان) الذي ينتمي له الجوهر الأوّل، ويجب تمييزها عن الماهيّة الأساسيّة essence التي تستبطن الخصائص أو الماهيّة المشار إليها thisness (سنشرحها لاحقًا في هذا الفصل) والتي يجب أن يملكها الجوهر substance أو نوع المادّة kind of matter لتكون ذلك الجوهر أو تنتمي إلى نوعها؛ على سبيل المثال الماهيّة المشار إليها thisness التي تجعل منّي أنا، أو البنية الكيميائيّة

للموادّ (الجواهر) خصائصُ، والخاصيّة قد تكون خاصيّة ذاتيّة monadic لأحد المواد (تملكها المادّة نفسها بشكلٍ مستقلّ تمامًا عن علاقتها بالموادّ الأخرى)، أو تكون علاقة بين مادّتين أو أكثر، وهكذا فإنّ كوْنَ الشيء مربّعًا أو بنيًّا أو له كتلةُ استقرار rest mass - تبلغ صفرًا هي خصائص ذاتيّة؛ في حين أنّ وجوده إلى الأيسر من كذا، أو كوْنه أطول من كذا، هي علاقاتrelations فالمكتبُ إلى يسار الخزانة، وجون أطولُ من جيمس؛ هذه علاقات ذات طرفينtwo - term ، وهي علاقاتٌ بين مادّتين (جوهرين)، وتوجد علاقاتٌ بين ثلاث وأربع أطراف وأكثر من ذلك، على سبيلِ المثال عبارة "يوجد بين"lying - between هي علاقة ثلاثيّة الأطراف؛ يقع المكتب بين الكرسي والخزانة، وبناءً على فهْمنا الطّبيعي لكلمة خاصيّة، وهو الفهم الذي سأتّبعه، تكون الخصائصُ (الذاتيّة والعلائقيّة) خاصيات كليّة universals، أي يمكن أنْ تتملّكها موادّ مختلفة عن الموادّ التي تملكها (سواء في الوقت نفسه أو في أوقات مختلفة، أو إنْ كان العالم مختلفًا) فكثيرٌ من الموادّ يمكن أنْ تكون بنيّة اللّون أو لها كتلةُ استقرار صفريّة في الوقت نفسه، ولكنْ فقط مادّة واحدة قد تكون الرّجل الأطول في العالم في وقتٍ معيّن، وبطبيعة الحال يمكن في وقتٍ مختلف أنْ يكون شخصٌ آخر هو الرجلَ الأطول في العالم؛ أوْ لو أنّ رجلًا آخر قد طال أكثرَ بقليل فقد يصبح الرجل الأطولَ في العالم، ويكون شخصٌ آخر في الوقتِ الأصلي بدلَ الرّجل الذي كان وقتها في الواقع الرّجل الأطول.

وبعضُ الخصائص التي تملكها مادّة ما تكون أساسيّة (ضروريّة) لتلك المادة، أي إنْ لمْ تملك هذه الخصائصَ لا يمكنها أنْ توجد، خاصيّة "شغل حيّز مكاني occupying space" خاصيّة أساسيّة لمكتبي، فلا يمكن لمكتبي أنْ يوجد إنْ لم يشغلْ حيزًا مكانيًّا (أي أنّه ليس ممكنًا منطقيًّا logically possible أنْ يوجد مكتبي دون أنْ يشغل حيزًا

التي تجعل الماء أو الذهب ما هما عليه؛ ويجب تمييز الجوهر الأوّل عن "المادة الأوليّة "prime matter" والتي تتشكّل من الجواهر الأولى وأنواع المادّة الاعتياديّة؛ انظر جستن بروكس "الجوهر" وقائع الجمعيّة الأرسطيّة, 106(2005 /6), 133-68; J, Hoffman and G.S, Rosenkrantz, Substance: Its Nature and Essence, Routledge، 1997, ch, 1,

مكانيًّا) وأقصد تقريبًا بعبارة "أنّه ليس ممكنًا منطقيًّا أنْ يحدث كذا" - أنه لا معنى أنْ نفترض أنّ هذا قد يحدث، (وللاطّلاع على تعريف أكثر دقّة؛ انظرِ الفقرة الثالثة) خاصيّة الشّحنة السالبة هي خاصيّة أساسيّة لأيّ إلكترون؛ إنْ تَوَقّف إلكترون ما عن كوْنه مشحونًا سلبيًّا سيتوقّف عن الوجود، لكن بعض خصائص المادّة هي خصائص جائزة "عرضيّة" contingent (أي غير أساسية) لتلك المادّة؛ فاللّون البنيّ هي خاصيّة عرضيّة لمكتبي، ولو أنّه دُهن باللّون الأحمر بدلَ البني فسيبقى المكتبُ موجودًا، وسأعتبر أيّ صفة كليّة universal characteristic (بالمعنى الموصوف للتّو) أُخْبِر عنها بأنّها خاصيّة property سواء وردت في القوانين العلميّة أم لا، وسواء كانت مهمّة في حياتنا أم لا.

تملك الموادّ خصائصَ أو توجد لفتراتٍ زمنية، فمكتبي يوجد منذ عام 1920 عندما صنع، وسيستمرّ بالوجود حتّى يخرب ربّما في عام 2020، إنّ الفترة الزمنيّة (مثلًا من 1920 إلى 2020) ممتدّة زمنيًّا temporally extended ولكن اللحظات instants بالمعنى الرياضي الصّرْف (مثلًا لحظةُ بدء وجود المكتب في عام 1920) غير ممتدّة زمنيًّا؛ فهذه اللّحظات هي حدود الفترات، ولكنْ عندما يدوم شيء ما لمجرّد فترةٍ قصيرة غالبًا ما نشير إليها تقريبًا بتاريخ مفرد ضمنَ الفترة، مثلَ قولنا "انفجرت القنبلةُ عند السّاعة العاشرة صباحًا في 30 حزيران 2007"، ولا نقصدُ بذلك أنْ نشير إلى لحظةٍ instant بالمعنى التّقني لهذا المصطلح.

وأتبع حاليًا تعريفَ كثيرٍ من الفلاسفة للحادث eventبأنّه إمّا حصول مادّة (جوهر) ما (أو جواهر، أو حادث أو حوادث) على خاصيّة معيّنة (وبعبارة أكثر رسمية؛ نشوء instantiation أو تمثّل لخاصيّة ما في مادّة ما أو موادّ أو حادثٍ أو حوادث) في وقتٍ معيّن، أو أنْ يوجد أو يتوقف عن الوجود جوهرُ (مادّة) ما في وقتٍ ما، وهكذا فإنّ عبارة " المكتب لونه بنيّ عند الساعة العاشرة صباحًا في 9 يونيو 2008"، أو عبارة "تقع بيرمنغهام بين مانشستر ولندن في القرن العشرين" هي أحداث events، وفي الخطاب اللّغوي المعتاد تدعى فقط تمثيلات الخصائص المشتملة على تغيّر؛ أحداثًا، أمّا الحالات التي لا

تشمل تغيّرًا فتدعى الحالات الراهنة state of affairs ، وهكذا يعتبر صنعُ المكتب عام 1920 وتخريبه عام 2020 حدثيْن فقط، ولا يعتبر أنْ يكون لونُ المكتب بنيًّا بين 1920 و 2020 حادثًا [في الخطاب المعتاد]، ولكنْ من المفيد أنْ نملك كلمةً تغطّي كلّ الحالات التي تمثّل الخصائص في كلّ الأوقات (وكذلك تغطّي ابتداءً وجودَ الجواهر أو توقف وجودها)، وسوف أستخدم كلمة "حادثٍ" بهذا المعنى(1)، وكلّ من الموادّ والأحداث كما عرفناها قد يكون لها علاقاتٌ مع أحداثٍ أخرى في فترةٍ زمنية، وبالتّالي فقد شملتها أيضًا كأحداث، وهكذا فإنّ حادث "ذهابي إلى لندن يوم الخميس" له علاقةٌ بأنّه قد وقع قبلَ حادث "فتحي بريدي الإلكتروني يوم الخميس"؛ وبالتّالي يوجد حادث هو "ذهابي إلى لندن يوم الخميس" وقد وقع قبل حادث "فتحي لبريدي يوم الخميس"

فكّر بعضُ الفلاسفة "بقوانين الطبيعة laws of nature" أي المبادئ التي تحدّد ما يجب أنْ يحدث، أو ما يجب أنْ يحدث على الأرجح، باعتبارِها من مكوّنات الكون بالإضافة إلى الموادّ التي تتحكّم بسلوكها، ومنها تعليل معاصر فصّله بطرقٍ مُتباينة قليلًا كلّ مِن أرمسترونغ Armstrong، وتولي Tooley، ودريتسك Dretske (2) ويدّعي بأنّ

(1) أيّد كيم Jaegwon kim هذا التعريف لكلمة "حادث" باعتباره يمثّل خاصيّة في مادّة (جوهر) في زمن (رغم ما يبدو من أنّه لا يشمل ابتدأ الوجود أو التوقّف عن الوجود لمادة ما، على أنّه حادثٌ)؛ انظر ما كتبه بعنوان "الحوادث كخاصيّة للتمثيليات exemplifications" في كتابه "التابعيّة والدماغ supervenience and mind " مطبعة جامعة كمبردج، 1993، لكن كيم يفضّل تفسيرًا أقلّ اتّساعًا للخصائص من التفسير الذي أؤيده أنا؛ فلا يشمل تفسير كيم مسألة أنّ استخدام محمولات مختلفة predicate - محمولات غير مترادفة، ومحمولات غير متكافئة منطقيًّا؛ ستؤدّي حتمًا بلا خلاف إلى تعدد الخصائص" (المرجع نفسه ص 43)، وكذلك فضّل ديفيد أرمسترونغ تفسيرًا أقلّ اتساعًا للخصائص، في كتابه "عالم من الحالات الراهنة a world of states of affairs"، مطبعة جامعة كمبردج، 1997، الصفحات 25 - 6.

(2) انظر أرمسترونغ المرجع نفسه، خصوصًا الفصلين 15 و16؛ وانظر مايكل تولي Michael Tooley في مقاله "طبيعة القوانين The Nature of Laws"، مجلة الفلسفة الكنديّة المجلد السابع (1997) الصفحات 98 - 667؛ وكذلك دريتسكي F, I, Dretske في مقاله "قوانين الطبيعة" المنشور في مجلة فلسفة العلم المجلد 1997) 44) الصفحات 68 - 248، ويوجد تعليل آخر لقوانين الطبيعة تراها كمكونات إضافيّة للعالم بجانب المواد وخصائصها، ولكن (بخلاف تعليل القوانين على أنّها علاقات

القوانين هي علاقات (جائزة منطقيًّا) للضّرورة الطبيعيّة natural necessitation (أو للقابليّة الاحتماليةprobabilification)[(1)] بين كليّات "universals" أي بين الخصائص properties بالمعنى الذي استخدمه، وسأدعو هذا تعليل "علاقات بين كليّات" RBU، وبناءً على هذا التّعليل يكون قانونُ نيوتن للجاذبيّة مثلًا، وهو قانون أنّ "كلّ الموادّ تجذب كلّ المواد الأخرى بقوّة تتناسب طردًا مع كتلها، وتتناسب عكسًا مع مربّع المسافة الفاصلة بينها»، سيتمّ تحليله على أنّه علاقة ضروريّة طبيعيًّا بين كليّات «الكتلة Mass" و"المسافة Distance " و"القوة Force" من نوعٍ بحيث عندما تتجسّد أو تتمثّل كليات "الكتلة m" و"الكتلة m/ " في مادتين تفصل بينهما مسافة r عن بعضها، فيوجد قوّة جذبٍ بينهما تتناسب مع المعادلة mm / /r2، وبناءً على هذه الرؤية فإنّ القانون ليس حادثًا، ولكنّه علاقة بين كليّات ويوجد القانون سواء وجدت أيّ مواد أم لا، وبالتّالي يوجد سواء وجدت أيّ حوادث أم لا، فهو نوعٌ مختلف من مكوّنات الكوْن يختلف عن المكونات التي ناقشناها حتّى الآن، ويوجد - بطبيعة الحال - نوعان آخران لتعليلِ قوانين الطبيعة وتحلّلها انطلاقًا من الأحداث، أحدُ التّفسيرين ينسب عادةً إلى هيوم Hume[(2)] وهو تفسيرُ انتظام الحدثRegularity والذي يحلّل "القانون الطّبيعي" باعتباره انتظامًا في التّسلسل الفعلي للأحداث، فيلزم تحليل قانون نيوتن على أنّه انتظامٌ بالنسبة (لكلّ من m و m/ و r) بحيث أنّ كلّ الأحداث لمادّتين من كتلة m وكتلةm / عندما توجدان على مسافة قدرها r من بعضها فسيتبع دومًا ذلك - سابقًا والآن، ومستقبلًا - حادثٌ هو وجودُ قوّة جذب بين الكتلتين تتناسب مع المعادلة mm / /r2، أمّا التعليل الآخر فكان التّفسير الطّبيعي في العصور القديمة وفي القرون الوسطى للانتظامات التي دعيت لاحقًا "قوانين الطّبيعة" وقد

بين كليات RBU) يعتبرها مكوّنات غير قابلة للتحليل unanalyzable وهو تعليل قدّمه تم مودلين Tim Maudlin في كتابه «الميتافيزيقا ضمن الفيزياءThe Metaphysics within Physics " مطبعة جامعة أوكسفورد، 2007.

(1) للتمييز بين الأنواع المختلفة للاحتماليّة؛ انظر الملاحظة الإضافيّة ألف A.

(2) لشرح أكثر تفصيلاً عن تعليل هيوم، والتطوّرات اللاحقة عليه؛ انظر الفصل الخامس.

تمّ إحياؤها من جديد من قِبَل روم هاري Rom Hare ومادين E, H, Madden ومن قبل براين إليس Brian Ellis[1] وهو تعليلها بوجود انتظامات وليس تتابعات حقيقيّة للأحداث (ماضٍ وحاضر ومستقبل)، ولكنّها انتظامات للقوى السببيّة causal power وللإمكانات liabilities والتي هي خصائص للموادّ الحقيقيّة- قوى تجعل من الضّروري طبيعيًّا (أو تجعل محتملًا طبيعيًّا) التسبّبَ بالآثار؛ وإمكانات للضّرورة الطبيعيّة لممارسة هذه القوى في ظروف معينة أو في كلّ الظروف، وسأدعو هذا التّعليل الموادّ والقوى والإمكانات SPL ، واكتساب وممارسة هذه القوى يشكّل الأحداث بالمعنى الذي أستخدمه، وهكذا فقانون نيوتن هو انتظامٌ بحيث (لكل m و m/ و r) تكون كلّ مادّة كتلتها m وكلّ مادّة كتلتها m/ ، لهما معًا قوة يجذب كلّ منها بقوّة تتناسب مع المعادلة mm / /r2 ولهما الإمكانيّة (القوّة الكامنة) Liability دومًا لممارسة تلك القوة عندما تفصل بين المادّتين مسافة قدرها r ، وبناءً على تعليل الموادّ والقوى والإمكانات SPL فإنّ كثيرًا من الخصائص الأساسيّة للجسيمات الأساسيّة fundamental particles هي قوى سببيّة causal powers فاكتساب شحنة كهربائيّة سالبة يتألّف فقط (على الأقلّ جزئيًّا) من امتلاك قوى سببيّة لجذبِ موادّ لها شحنة كهربائيّة موجبة أو التّنافر مع موادّ لها شحنة كهربائيّة سالبة، ويتألف عمل القانونِ الطبيعي من وقوع الأحداث في كلّ من التّعليل بالانتظام والتّعليل بالموادّ والقوى والإمكانات، ولو لم توجد الأحداث لما وجدت أيّ قوانين طبيعية[2]،

(1) R, hare و E, H, madden كتاب القوى السببيةcausal powers، مطبعة بازيل بلاكويل، 1975؛ براين إليس Brian Ellis الأساسيّة العلميّة Scientific Essentialism، مطبعة جامعة كمبردج، 2001.

(2) لنوضّح هذا الملخص بشكل آخر لأنّه مهمّ في البنيان الاستدلالي عند المؤلف وفي هذا الكتاب خصوصًا، من المسائل الكبرى في فلسفة العلم المعاصرة فهم ماهيّة قوانين الطبيعة، واختلف الفلاسفةُ في ذلك (لكن سنكتفي بالآراء التي عرضها المؤلف)، فتبنى معظمُ التّجريبيّين وجهة النظر الاطّراديّة، أي التي تقول بأنّ ما نراه من ثبات في الفيزياء هو مجرّد اطّرادات، أي تتابعات من أنماط الحوادث التي تحدث باقتران مستمرّ، فعندما نقول إنّ المعادن تتمدد بالحرارة فهذا لا يعني عند أصحاب هذا الرأي - الذي يرجع إلى هيوم - سوى أنّ ثمّة اطّرادًا في الطبيعة مؤدّاه أنّه حيثما تعرّض معدن للحرارة فإنه يتمدّد، وليس هناك ضرورة في هذا الاطّراد، لأنّه من الممكن منطقيًّا أنْ يتعرّض معدن للحرارة دون أنْ

وسأناقش في الفصل الخامس بأنّ تفسيرَ الموادّ والقوى والإمكانات هو التّفسير الصحيح لقوانين الطبيعة، ولكن سأفترض حاليًا أنّ "قوانين الطّبيعة" يمكن تحليلها وفق الأحداث بطريقة أو أخرى كما لخّصنا للتّو.

يرتبطُ كلّ تفسيرٍ لقوانين الطّبيعة مع تفسير للسببيّة Causation والتي سأناقشها في الفصل الخامس؛ ولكنْ أحتاج حاليًا إلى أنْ أفترض شيئًا عن أنواع الكيانات Entities التي تسبب الآثار، ومنذ هيوم تعتبر السّببيّة عند معظم الفلاسفة علاقةً بين حدثين؛ إنّ إشعال كومةَ البارود سبب الانفجار- إنْ تحدّثنا بدقّة- وليس كومة البارود نفسها، ولكنْ وفق تعليل الموادّ والقوى والإمكانات للقوانين فإنّ المادّة أو عدّة موادّ معًا هي ما سبّبت التأثيرات؛ وقد سبّبت التأثيرات - طبيعيًّا - نتيجة إمكاناتها لفعل هذا ضمن ظروف معينة- فالبارود فيه إمكانيّة (استعداد) حتميّة ليسبّب انفجارًا عندما يتمّ إشعاله، وسوف أبرّر استعمال هذا التّعليل للسببيّة في الفصل الخامس، ولكنْ حاليًا ولغاية التزام البساطة في الشرح، ولعدم وجود شيء في حجّتي قبل ذلك الفصل يعتمد على هذا التّعليل للسبّبية؛ فسأفترض أنّ الأحداث (مثلًا، إشعال البارود) وليست الموادّ (مثلًا، البارود)

يتمدّد، وليس هناك في طبيعة المعدن ما يفيد بأنه سوف يتمدّد بالضرورة عند تسخينه، والإشكال الكبير أمام التّجريبيّين هو أنّه ليس كلّ الاطّرادات سببية، مثلا تعاقب الليل والنهار باطّراد لا يعني أنّ الليل سببٌ للنهار أو العكس، ولذلك اضطرّ التجريبيون إلى وضع تمييز بين تلك الاطّرادات "الوهمية" والاطّرادات "الحقيقية"، فيجب أنْ يضاف شيء إلى الاطّراد لكي يكون قانونًا للطّبيعة، وبالطبع لا يمكن لهم القول بأيّ ضرورة.

يقابل ذلك الاتجاه الهيومي الاتّجاهُ القائل بالضرورة، ففي سبعينيّات القرن الماضي طرح ديفيد أرمسترونج، وفريد دريتسكي، ومايكل تولي، وجهة نظر تقول بأنّ القانون أشمل من الاطّراد، فالتقنين هو علاقة ناموسيّة، فعندما نقول إنّ المعادن تتمدّد بالحرارة فهذا يعني أنّ هناك قانونًا كليًّا ناموسيًّا يحكم بين الخواص الكليّة لكلّ معدن والحرارة، لكن الذي فشل فيه هذا الاتجاه هو تبرير طبيعة الضرورة، أو بشكل آخر: بيان مصدر الضرورة، ففي الأخير لم يقدّم هذا الاتجاه إجابةَ سؤال: ما الذي جعل الكون بهذه الضرورة ؟ هنا صعد اتّجاه يسمّى "الأرسطيّة الجديدة"، حيث يقول بوجود ضرورة ميتافيزيقيّة للقوانين، ويرى أنّ قوانين الطبيعة تنبع من ماهيّات الخواصّ، فالمعدن من حيث "طبعه" يتمدّد بالحرارة، وهي فكرة مأخوذة من أرسطو وأتباعه، هذا التفسير هو ما سينتصر إليه المؤلّف، (رضا)

هي ما يسبّب الآثار. والتّعريف السّابق للمادّة بناء على قدرتها على التسبّب يمكن بالتّالي أنْ نقرأه باعتباره الأحداث في مادّة لها تلك القدرة.

وهنا أدّعي بأنّه لا يوجد شيء في تاريخ العالم (بالمعنى الموضوعي لما حدث ويحدث وسيحدث) أكثر من كلّ الأحداث events التي وقعت وتقعُ وستقع، فهو أنّ كلّ مادّة تدخل الوجود في لحظة معيّنة، وتكتسب خاصيّة ذاتيّة جائزة monadic contingent property، وتكتسب علاقة مع مادّة أخرى أو حدث (قد تكون علاقة المادّة والحدث هو حالةً للمادة سبّبت هذا الأخير) وتخسر تلك الخاصيّة العرضيّة أو العلاقة العرضيّة، ثمّ تتوقّف عن الوجود في لحظةٍ معيّنة، ويشمل على سبيل المثال أنّ مكتبًا محدّدًا تمّ صنعه ثمّ تمّ دهنُه بلونٍ بنيّ، ووضِعَ على بُعد عشرة أقدام من الجدار، ثمّ تمّ تحريكه 15 قدمًا بعيدًا عن الجدار، وأحدثَ ضررًا بالبلاط عندما تمّ تحريكه، ثمّ تمّ تخريبه، وهكذا لكلّ مادّة.

اعتقد البعضُ بوجود عمليات processes لا تقبل تحليلها بالطّريقة التي ذكرناها قبل قليل، على سبيل المثال تذبذب المجال الكمومي أو تفاعلات لمستويات الطاقة interactions of streams of energy، ولكنّ الحقل الكمومي (بالمعنى الذي أستخدمه) هو مادّة لها خاصيّة التذبذب fluctuating بطريقةٍ معيّنة (ويتألّف من أجزاء تقوم بالشيء نفسه)؛ ومستوى الطاقةstream of energy ليس إلّا مادّة تتحرّك، وقد اعتقد آخرون أنّ هنالك أحداثًا لا يمكن تحليلها وفق تصور موادّ تمتلك خاصيّات مثل لمعانِ الضّوء وصوت الارتطام، ولكنّ هذه الأحداث يمكن تحليلها باعتبارها موادَّ لها القدرةُ على التسبّب في جعل معظم الناس في مكان معيّن يرون أو يسمعون أشياءَ معيّنة، ويختبرون تلك القوّة في فترة معينة.

وأخيرًا، ماذا عن الأمكنة (مناطق في الفراغ)؟ الحديث عن الأماكن يمكن برأيي اختزاله إلى الحديث عن الموادّ وعلاقاتها مع موادّ أخرى، فالمكان placeيكون مكانًا نتيجة لوجود علاقاته الفراغيّة spatial relation (من المسافة أو الاتّجاه) نسبة إلى أجسام فيزيائيّة معيّنة

(مواد)، فالمكانُ الذي تحصره جدران كراجٍ منزلي أصبح ذلك المكان نتيجة كوْنه محاطًا بالجدران، وهكذا فالحديثُ عن وجود رائحة سيّئة لكراجٍ منزلي (أي المكان المحصور ضمن جدرانه) يشبه القول بأنّ هنالك موادَّ لها خاصيّة التسبّب لمعظم الناس في الكراج (أي معظم الناس الذين يوجدون في مسافات واتّجاهات نسبيّة مع جدرانه) بأنْ يشمّوا رائحةً سيئة؛ هذه الموادّ قد تكون جدران الكراج أو جزئيات الهواء الموجودة فيه.

أمّا الحديث عن الحركةmotion (أي تغيير المكان) فيمكن تحليلُه على أنّه تغيّر مسافة واتجاه المرءِ من أجسام فيزيائيّة محدّدة تشكّل له إطارًا مرجعيًّا frame of reference، وهكذا فعبارة السّيارة تتحرّك "تعادل عبارة؛ السّيارة تتحرّك نسبة إلى الأرض" والأرض تتألّف من جملة من الأجسام الفيزيائيّة (أجزاء من الأرض) والتي تحافظ على مسافات ثابتةواتّجاهاتٍ ثابتة من بعضها البعض، إنّ هذا التّعليل للمكان وتغيير المكان يشملُ رؤيةً علائقيّة relational للمكان، ولكنّ بعضهم يعتقد بوجود مكانٍ مطلق absolute، وهو إطار مرجعي غير مرئي، بحيث يوجد اختلافٌ إن وجد كوننا أبعدَ بمترٍ إلى اليسار من موقعه الحالي (أي نسبة إلى المكان المطلق)، ولكنْ إنْ كان الأمرُ كذلك فإنّ الأماكن ستكون بالمعنى الذي أستخدمه موادّ؛ وقد يكونُ لها خصائص (مثلًا، الشكل) وتدخل في علاقات سببيّة (يمكن لمكان معين أو حدثٍ كان حالة لذلك المكان؛ أنْ يسبّب تغيّر مادّة بطريقةٍ ما)، وبكلتا الحالتيْن فإنّنا لا نحتاج "المكان" كمكوّن إضافيّ غير قابل للتّحليل ضمن تصوّرنا العام conceptual scheme.

وهكذا أختمُ بنتيجةٍ (عرضة للنّقاش في الفصل الخامس عند الكلام عن طبيعة قوانين الطبيعة) بأننا لا نحتاج إلى فئاتٍ (مقولات) categories تضاف إلى المادّة والخاصيّة والزمن لنتمكّن من الإخبار عن تاريخ العالم كلّه[1]

---

(1) اقترحَ بعضُ الفلاسفة أنظمة بديلة للفئات (المقولات)، والتي لا تشمل الفئات المألوفة للمادّة والخاصيّة والزّمن بالمعاني التي كنت أحلّل بها، على اعتبار أنّها تعكس بنية العالم بشكل أكثر وضوحًا، وأحيل إلى الملاحظة الإضافيّة القصيرة (الملاحظة الإضافيّة باء B) للاطّلاع على أسبابي للتمسّك بأنّه لا يوجد فرق بين الحجج الرئيسيّة لهذه الكتاب إنْ تبنّيت أيًّا من أفضل نظامين بديلين معروضين عن الفئات.

2 - كيف نخبر عن تاريخ العالم؟

إنّ تاريخ العالم (أو جزءًا ما منه، مثلًا، منطقة زمنيّة مكانيّة ما) هو كلّ الأحداث التي وقعت سابقًا أو تقعُ الآن أو ستقع مستقبلًا، ووقوع أحداثٍ سيقتضي وقوع أحداث أخرى، ولطرح مثالٍ بسيط جدًّا- يوجد حدثٌ ما بأنّني أسير من A إلى B من الساعة 9:30 إلى الساعة 9:45 صباحًا، وحدثٌ آخرُ أنّني أسير ببطءٍ من الساعة 9:30 إلى الساعة 9:45 صباحًا، وحدثٌ ثالث أنّني أسير ببطء من A إلى B من الساعة 9:30 إلى الساعة 9:45 صباحًا، لكنّ الحدث الثّالث لا يزيد عن الحدثين الأوليّين ولا يتجاوزهما، وعند الإخبار عن تاريخ العالم كلّه فإدراجُ الحدث الثالث يلغي الحاجة لإدراج الحدثين الأوليّين، ولتعميم ما قلناه- توجد طرقٌ مختلفة لتقسيم تاريخ العالم إلى أحداث، وتوجد مجموعاتٌ مختلفة من الأحداث بحيث لا يزيد ولا ينقص تاريخُ العالم عن وقوع كلّ الأحداث المتضمّنة في مجموعةٍ منها، لا زيادة في تاريخ العالم (أو جزء منه) على أي مجموعة فرعيّة للأحداث، والتي يقتضي وقوعُها وقوعَ كلّ الأحداث، كما لا ينقص تاريخ العالم عن أي مجموعة فرعيّة يقتضي وقوعها ذلك، وكما سأوضّح في أماكنَ مختلفة من الكتاب يمكنك الإخبار عن تاريخ العالم بطرقٍ مختلفة جدًّا (مستخدمًا فئاتٍ مختلفةً من أنواع الموادّ والخصائص والأزمنة، وبالتالي من الأحداث) وبشرط أنْ يمكّن نظامُ الفئات ذلك من ذكر مجموعةٍ فرعيّة من الأحداث تشمل كلّ الأحداث. "المادة" و"الحدث" مصطلحات تقنيّة فلسفية، وأرجو أنْ يكون ما كتبته حتّى الآن قد بين ما هي المادّة، وما هو الحدث، ومع ذلك - ولجعل استخدام هذه المصطلحات أكثر وضوحًا - نحتاج أيضًا أنْ نوضّح ما الذي يجعل من مادّة هي المادّة نفسها مثل مادّة أخرى، وما الذي يجعل حادثًا هو الحادثَ نفسه مثل حادثٍ آخر.

هل تمثال كليوباترا Cleopatra هو المادّة نفسها كالبرونز الذي صنع منه، أو هل حادث قتل بروتوس Brutus لقيصر Caesarفي عام 44 قبل الميلاد، هو الحادث نفسه لطعن بروتوس لقيصر في 44 قبل الميلاد (عندما سبّب هذا الطعنُ موت قيصر)؟ ولأنّ

"المادة" و"الحدث" مصطلحات تقنية، يعود للفيلسوف وضعُ قواعد هويّة "المواد" و"الأحداث"، وسأستخدم مصطلح "خاصيّة" بأحد معانيه في الخطاب العادي ordinary – language والذي يعطي المعنى نفسه لكلمةِ صفة characteristic وسمة feature ومنحى aspect، فخاصيّة شيء ما هي صفة ذلك الشّيء، لكن لا يوجد في "الخطاب العادي" قواعدُ محدّدة بدقّة لتحديد متى تكون خاصيّتان هما الخاصيّةَ نفسها، فهل اللونُ الأحمر هو خاصيّة انعكاس الضّوء من طول موجة كذا وكذا نفسها، أو هل كوْن الشّيء مثلثًا (له شكلٌ لمضلّع مغلق له ثلاثُ زوايا داخلية) هو الخاصيّة نفسها لكون الشيء ثلاثيّ الأضلاع trilateral(له شكل مضلّع مغلق ذو ثلاثةِ أضلاع)؟ إنّ الاستخدامَ العادي لا يقدم لنا أيّ معايير، ولذلك نقول – مرّة أخرى – إنّ الفيلسوف الذي يستخدم كلمة "خاصية" يجب أنْ يضع معاييرَ تحدّد متى تكون خاصيّتان هما الخاصيّةَ نفسها، ولكن عندما يقال إنّ الأحداث تقع في "زمن" ما فإنّ "الزمن" يستخدم كما هو معناه في الخطاب الاعتيادي – (وبخصوص نقاشي للقضايا التي أهتمّ بها في هذا الكتاب) من الواضح بما يكفي متى تكون (فترتان أو لحظتان) من الزمان هما (الفترةَ أو اللحظة) نفسَها من الزمن.

من المهمّ لأيّ علم أنْ يصف بياناته بأتمّ وصفٍ ممكن، وذلك قبل أنْ ينتقل إلى محاولة تفسيرها، ولكي يعرض الأحداث التي تشكّل بياناته بأتمّ عرض مُمكن يجب أنْ يصفها بطرق بحيث لو علم أحدُهم "التوصيفات النظاميّة canonical descriptions" لكلّ الأحداث في مجموعة فرعيّة معينة لكلّ الأحداث؛ فسيعلم أو يمكنُه أنْ يستنبط deduce ممّا علم كلّ شيء قد وقع، ويعني ذلك أنْ نفهم من "الوصف النّظامي" لحادثٍ ما وصفًا يستخدم مصطلحات المواد والخصائص والأزمنة المتضمّنة فيه بكلماتٍ يفهم المتمكّن من اللغة أيّ خاصيّة وأيّ مادّة وأيّ زمن قد شمله الحادث، فهي كلماتٌ ستشير دومًا إلى الخاصيّة نفسها وهلمّ جرّا.. وتخبرنا تمامًا أيّ خاصيّة هي تلك، ومثل هذه الكلمات سوف أدعوها محدّدات مبيّنة [قويّة] informative [rigid] designators،

هذا المتطلب بخصوصٍ لزوم أنْ تمكّننا مفرداتنا vocabularyمن إخبار تاريخ العالم كله، يشكل معيارًا ثالثًا (بعديًّا) metacriterion يحدّد متى يجب أنْ نعتبر أنّ عبارتين تشيران إلى الخاصيّة نفسها أو المادّة نفسها أو غير ذلك؛ تشيران إلى الخاصيّة نفسها أو غير ذلك، إذا – وفقط إذا – كانت تلك الخاصيّة، أو غير ذلك، يمكنُ تحديدُها (وصفها) بالمحدّد المبيّن نفسه؛ وهكذا فالخاصيتان أو غيرهما ستكونان الخاصيّةَ نفسها، إذا – وفقط إذا – كان محدّدُها المبيّن متكافئًا منطقيًّا logically equivalent (أي كلّ منهما يقتضي الآخر).

والمحدّد القوي rigid هو كلمة "تحدّد أو تصف الشّيء نفسه في أيّ عالم ممكن"[1] وسوف أفهم من كلمة الشيء نفسه بأنّها تعني "المادّة أو الخاصيّة أو الزّمن أو الحدث نفسه" أي تحدّد [تصف] الشّيء نفسه مهما يقع لذلك الشّيء طالما هو موجود، (ونعني بعبارة "في أيّ عالم ممكن" أنّه "أيًّا ما تكون الحالة") أمّا المحدّد غير القوي non –rigid فهو كلمة تنطبق فقط على شيءٍ طالما كان خاصيّة غير أساسيةnon – essential له، الأسماء الشخصيّة proper تستخدم بشكلٍ طبيعي بحيث تشير إلى الشّخص نفسه مهْما حدثَ له أو لها، وسواء كان هو أو غيره يستخدمونَ ذلك الاسم للإشارة إليه أو إليها أم لا، فاسْم "ديفيد كاميرون" يشير إلى رئيس وزراء بريطانيا الحالي سواء بقي رئيسًا للوزراء أم لا، وحتّى إنْ بدأ يطلق على نفسه اسم "جون سميث"، وبالمثل فإنّ كلمة "بني" تشير دومًا إلى اللّون نفسه، حتى وإنْ أعيد دهنُ كثيرٍ من الأشياء البنيّة باللّون الأحمر، ولذلك فإنّ هذه التعبيرات محدّدات قويّة، وبالمقابل فإنّ تلك التوصيفات المحددة definite descriptions (كذا وكذا) التي تحدّد الموادّ من حيث خصائصها التي ليست أساسيّة لها هي محدّدات غير قوية، فعبارة "رئيس الوزراء" كما تستخدم عادةً هي محدّد غير قوي، يشير إلى أيّ شخصٍ يكون رئيسًا للوزراء في وقتِ السّؤال، إنّ توقّف ديفيد كاميرون عن كوْنه رئيسًا للوزراء، فإنّ عبارة

(1) كريبك Saul kripke "التسميّة والضرورة naming and necessity " أعيد طبعه ككتاب في مطبعة بلاكويل 1980 ص 48

"رئيس الوزراء" لم تعدْ تشير إلى ديفيد كاميرون، ولكنْ إلى خلفه، وهذه الصّفات المحدّدة التي تحدّد خاصيّة غير أساسيّة (دون تسميتها) وتملكها مادّة ما؛ هي محدّدات غير قويّة non – rigid designators أيضًا، وهكذا فعبارةُ "لون مكتبي" كما تستخدم طبيعيًّا محدّدًا غير قوي، إنْ كان مكتبي الآن بنيًّا، فإنّ العبارة تشير إلى اللّون البني؛ ولكن إنْ تمّ دهن مكتبي بالأحمر، فستشيرُ إلى اللّون الأحمر، لكنّ "طبيعيًّا" لا يعني دومًا، فالتّعبيرات التي تشير إلى شيء عبر خصائصَ غير أساسيّة يمكن استخدامُها أحيانًا كمحدّدات قويّة، وقد وضع الفلاسفة أسلوبًا لتحديد متى يقعُ هذا؛ ويلحقون بالتّعبير صفة "فعلي actual" وهكذا إنْ كان مكتبي الآن لونُه بني، "فاللون الفعليّ لمكتبي" يستخدم ليدلّ على اللون البني في كلّ عالم ممكن، "فاللون الفعلي لمكتبي" يستخدم ليدل على اللّون البني في أيّ عالم ممكن، وهكذا لو تخيّلت مكتبي (والذي لونُه بني في الواقع) أنّه أحمر اللّون (وكان العالم فيما سوى ذلك هو نفسه) وهذا يشملُ تخيّل أنّ لون صناديق البريد البريطانيّة هو لونُ المكتب نفسه، ولكنّه ليس اللونَ الفعليّ لمكتبي، وسأقوم بطبيعة الحال لاحقًا بافتراض أنّ الكلمات تستخدم بالأسلوبِ الأكثر طبيعيّة الذي وصفته للتّو (إن لم استعمل صفة "الفعلي").

ومعَ ذلك، فلا يكون كلّ محدّد قوي rigid designator بحيث يعلم المستخدم المتمكن للغة ما يشمله تطبيقه على مادّة ما أو غيرها، يوجد نمطٌ من المحدّدات القويّة نبّهنا إليها كريبك Kripke و بوتنام Putnam في السبعينيّات، وتشير إلى الأشياء عبر خصائصَ سطحيّة طبيعيّة معيّنة لها normal superficial properties (خصوصًا الموادّ وأنواع المواد)، ولكن ما يجعل هذه المادّة أو نوعَ المادّة هي المادّة أو نوع المادّة من حيث جوهرها essence المستبطن لتلك الخصائص (والذي قد يجهله المستخدم المتمكّن للغة)، هي مجموعة من الشّروط الضروريّة والكافية لتكون مادّةٌ ما أو نوعُ مادّة هي تلك المادّةَ أو نوع المادة[1] وبسبب الجهل بهذه الأخيرة لا نفهم تمامًا ما الذي نقوله

(1) كريبك kripke المرجع نفسه وبوتنام H, Putnam 'معنى كلمة " المعنى the meaning " meaning of' أعيد نشره في مقاله "العقل واللغة والحقيقة" في مجلة أوراق فلسفية، المجلد الثاني، مطبعة جامعة كمبردج، 1975.

عن المادّة عندما نقول إنّها تلك المادّة أو ذلك النّوع من المادة، وهكذا لتعديل مثال استخدمه كريبك ليشرح هذه الفئة من المحدّدات، لنفترض أنّه في أيّام قديمة قبل أنْ يعرف الناس جغرافيّة الهيمالايا Himalayas، سمّى المكتشفون جبلًا له منظر معيّن يرونه من هضبة التيبت "إيفرست Everest"

كما سمّوا جبلًا له شكلٌ معيّن مختلف يظهر من نيبال "غوري سانكر gaurisanker" واستخدموا هذيْن الاسمين كمحدّدين قويّين للجبليْن، هذان الجبلان هما في الواقع الجبلُ نفسُه، ولكن أولئك المستكشفين الأوائل - الذين قد نفترض وجودهم- لم يعلموا هذا، لكنْ مع ذلك سيفترض المستكشفون أنّ ما جعل جبل إيفرست ما هو عليه لم يكن أنّ له منظرًا معينًا عندما نشاهده من هضبة التبت؛ بل بسبب المادّة الصخريّة التي صنع منها؛ وبالمثل يُقال عن الجبل غوري سانكر gaurisanker، ولكنْ مع الجهل بحقيقة الأمر فقدرتُهم على الإشارة بمحدّد قوي إلى الجبلين لا ينفي افتراضهم أنّ إيفرست وغوري سانكر جبلان مختلفان تمامًا، أو لنتأمّل مثال بوتنام عن لفظة "الماء" وقد استخدمتْ بشكلٍ مقبول في القرن الثّامن عشر للإشارة إلى السّائل الشّفاف القابل للشرب والموجود في أنهارنا وبحارنا؛ في حين أنّ ما يشكّل هذه المادّة ما هي عليه هو جوهرُها الكيماوي chemical essence (المجهول وقتها)، لكنْ مع الجهل بالتّركيب الذي يجعل شيئًا ما هو "الماء"، فإنّ الناس في القرن الثّامن عشر لا يمكنهم التّأكد بخصوص شيء ليس شفّافًا أو قابلًا للشرب، أو لا يوجد في أنهارنا وبحارنا أهو ماءٌ أم لا، أو إنْ كانت أنهار وبحار أخرى قد تحوي مادّة شفافة وقابلة للشرب ولم تكنْ ماءً، وهكذا فالمستكشفون الذين سمّوا جبل "إيفرست" وأولئك من القرن الثّامن عشر الذين سمّوا سائلًا "ماء" لم يفهموا تمامًا ما الذي يشمله تطبيق هذين المصطلحين، ولذلك سأسميهما "محدّدات غير مبنيّة uninformative designators"، ولسرد تاريخ العالم كلّه نحتاج إلى ذكر الموادّ والخصائص والأزمنة المتضمّنة في الأحداث عبر محدّدات مبيّنة.

ولكي يكون محدّد قوي لشيء ما محدّدًا مبينًا فإنّ أيّ شخص يعرف الكلمة (أي لديه معرفة لغويّة بكيفيّة استخدامها) يجبُ أنْ يعلم مجموعةً معيّنة من الشّروط الضروريّة والكافية (في أي عالم مُمكن) ليكون شيئًا ما هو ذلك الشيء (سواء أمكنه التّعبير عن تلك الشروط بالكلمات أم لا.) ويكون محدّدان مبيّنان متكافئيْن منطقيًّا، إذا - وفقط إذا - ترافقا مع مجموعتيْن متكافئتين منطقيًّا من الشروط الضّروريّة والكافية، وإنّ "معرفة" هذه الشّروط لتطبيق محدّد ما- كما أفهم هذا التّعبير- تعني مجرّد أنْ نستطيع (عندما نكون بوضعٍ ملائم، وكلّ قدراتنا تعمل بانتظام، ولم نتعرّض للتوهّم) أنْ نتعرّف أين ينطبق محدّد مبين (أو إنْ كان معرّفًا بكلمات؛ أين تنطبق الكلمات التي يعرّف بها) وأين لا ينطبق[1] وأنْ نستطيع أنْ نستخرج نتائجَ بسيطةً من تطبيقه، (إنّ هذه الاستنتاجات البسيطة هي التي يحيط بها ما سوف أحلّله قريبًا تحت مسمّى "اللوازم أو المقتضيات الجزئية" mini entailment للتطبيق المحدِّد)، وامتلاك القدرة للتعرّف على شيء حيث نكون بوضع ملائم مع عمل قدراتنا بانتظام وعدم تعرّضنا للتوهّم، ونكون قادرين على استخراج هذه النّتائج، ويقتضي ذلك معرفةَ ماهيّة ذلك الشيء، أمّا في حال المُصطلحات التّقنية، فإنّ الخبراء من المجال المعنيّ يملكون معرفة الشّروط ذات الصّلة الضروريّة واللّازمة، التي تحدّد معنى مصطلحٍ ما،

(1) وبشكل أدقّ، إنْ علمت هذا الجزء من القواعد لاستخدام محدّد مبين لشيء (مادة، أو خاصية، أو غيرها)؛ عندها يمكنك تطبيقها (بشرط اعتبار الحالات الحدّية) بشكل صحيح على أيّ شيء أنّ (1) إن كنت في وضع ملائم، (2) كانت قدراتك تعمل بانتظام، و (3) إن اعتقدت بصحة (2) (1)، أو إن تأكد هذا للكلمات التي تعرف المحدّد، وهكذا فكون «أحمر» محدّدًا مبينًا يعني أنّ أحدًا ما يعلم ما الذي تعنيه كلمة «أحمر» ويمكنه تطبيقها على شيء بشكل صحيح عندما (1) يكون الضوء هو ضوء النهار ولم يكن بعيدًا عن الشيء (2) وكانت عيناه تعملان بانتظام (3) يعتقد بصحّة (1) و (2)، قد يتعرض أحدهم للتوهّم إمّا لأنّ {(1) و (2)} وليس (3) أو {ليس (1) وليس (2)} و (3)، وبالمقابل سأناقش بأنّه مهما كنت في وضع ملائم، ومهما كانت قدراتك تعمل؛ قد لا تتمكّن من التعرّف الصّحيح على أنّ سائلًا لا يوجد في أنهارنا وبحارنا على أنّه «ماء» أو أنّ جبلًا ما بأنّه «إيفرست» (عندما تكون الكلمات المحدّدة لها وفق معانيها قبل العصر الحديث).

وهكذا فإنّ علماء الفيزياء هم الذين تحدّد معرفتهم معنى كلمة "كوراك quark" أو كلمة "إلكترون electron "[1]

إنّ كثيرًا من الكلمات مثل "أحمر"، "مربع"، "طوله متر" التي نشير بها إلى خصائص ما، إنْ علمنا ما تعنيه هذه الكلمات (مع مراعاة الحالاتِ الحديّة المنصوص عليها) يمكننا معرفة أين تنطبق وأينَ لا تنطبق، ويمكننا إجراءُ الاستنتاجات المطلوبة، وهكذا يمكننا أنْ نتعرّف على الأشياء الحمراء ونميّزها عن الأشياء الملوّنة بألوان مختلفة في الضّوء الطبيعي بشرط أنْ تكون أعيننا سليمةً وتعمل بشكلٍ صحيح، وبشرط أنْ نكون في وضعٍ ملائم قريبٍ من الأشياء، فيمكننا أنْ نستنبط من عبارة "إنّه أحمر اللون" عبارة "إنّه ملوّن"، ونستنبط من عبارة "إنّه أحمر ساطع" عبارة "إنّه أحمر"، إنّ تحقيق المتطلّب الآخر يعني أنّنا نعرف ما هو اللّون الأحمر، فهو خاصيّة وليس مادّة؛ وإنّ تحقيق المتطلّب

(1) من المهمّ أنْ نفهم إسهام كريبك وبوتنام الفلسفي (لفهم الفقرة التالية، ولأهميّة ذلك بالنسبة لهدف المؤلف)، ولتبسيط ذلك؛ نقول، نحن نميّز عادة في حياتنا بين ما هو جوهريّ في المادّة وما هو عرضي، ويكون الشيء على ما هو عليه بمقتضى خواصّه الجوهرية، فالخواص الجوهريّة هي التي تقوّم الشيء بالضّرورة، وهو الذي قال به أرسطو قديمًا، فالغرابُ هو الطائر الذي صفاته كذا وكذا، ويعيش بطريقة معينة، بعضُ هذه الصفات جوهري لا يمكن تصور الغراب إلّا به مثل كونه يطير، أمّا اللون مثلا فقد نتصوّر غرابًا بلون غير معتاد، وهنا مساحة للاختلاف، لكن قسمة الجوهر والعرض إجمالًا ثابتة وفقًا لهذه الرّؤية الأرسطيّة الجوهرية، لكن تعرّضت هذه الرؤية لنقد شديد من التجريبيّين انتهاء بالوضعيّين المناطقة، فنفى التجريبيّون الضرورةَ (تذكّر تعليقي عن ضرورة القوانين لربط الأمور)، بل ذهب الوضعيّون إلى القول بأنّها ضرورة لفظيّة فقط، فلغتنا هي التي جعلت الغراب يطير فحسب، جاء كريبك في السّبعينيّات وتزعّم إعادة الجوهريّة الأرسطية، لكنْ بالاعتماد على العلم، باسم الجوهريّة العلمية، تؤكّد الجوهريّة العلميّة على أنّ الخصائص الجوهريّة موجودة فعلا، وهي التي تجعل الشيء ما هو عليه، ففي مثال الغراب الطيرانُ شرطٌ جوهري في "شخصيّة الغراب"، ولو تغير شكل الغراب لن يفقد شخصيّته أو اسمه، لكن ليس الطيران في الجوهريّة العلميّة سوى التكوين الجيني للغراب الذي يكشفه العلم يومًا بعد يوم، فجملة "الغراب هو الذي تركيبه الجيني كذا وكذا" جملة صحيحة بالضرورة، وجملة "الماء هو (H_2O)" جملة صحيحة بالضرورة، فالأنواع الطبيعيّة موجودة، لكن الضرورة التي في الجملتين السّابقتين هي ضرورة بعديّة، وبذلك أعاد كريبك والجوهريّة العلميّة الهويّةَ الضّرورية. وللاستزادة في ذلك راجع كتاب: "التسميّة والضرورة" لكريبك، وهو مترجم حديثًا (رضا).

الأوّل يعني أنّنا نعلم أيّ بندٍ يكون من هذا النمط، ويمكن لكلمات أخرى نشير بها إلى الخصائص أنْ تحدّد - عبْرَ كلمات - تحقّق هذه الشروط، على سبيل المثال عبارة "طوله 10 - 15 مترًا" يمكن تعريفُها بمصطلحات خاصيّة محدّدة بشكل مبين: "له طول 10 متر" والعلاقة المحدّدة بشكل مبين "كونه أصغر بمقدار 10 /1 من" (مستخدمة خمسة عشرة مرّة)، لكن لنفترض أنّه بدل استخدام كلمة "أحمر" بالأسلوب الطبيعي، دعَوْنا شيئًا ما "أحمر" لأنّ لديه بنيّة داخليّة فعليّة من أيّ نوع (مثلًا؛ يعكس الضّوء من طول درجةٍ معين) بحيث جعل ذلك معظم الأشياء التي ندعوها حاليًا "أحمر" تبدو كذلك، ولم نعلمْ ما هي تلك البنية، ممّا يترك الاحتمال مفتوحًا لوجود أشياءَ حمراء لا يبدو مظهرُها على الشكل الذي تظهر به الأشياء حمراء لنا، وبالتّالي فلا نعلم تمامًا ما الذي كنّا نقوله بأنّ شيئًا كان "أحمر"، وبالتّالي ستكون الكلمة محدّدًا غير مبين uninformative designator، في حين أنّ كلمة "ماء" (كما استخدمت في القرن الثامن عشر) هي محدّد غير مبين لخاصيّة، فإنّ كلمة "H_2O" (كما تستخدم اليوم) هي باعتقادي، محدّد مبين لخاصية؛ لأنّ كوْن الشيء "H_2O" هو خاصيّة التكوّن من جزيئات كلّ منهما يتألّف من ذرتين من الهيدروجين وذرة واحدة من الأوكسجين، والذرة تكون ذرة هيدروجين، إذا - وفقط إذا - كان لها نواة تتألّف من بروتون واحد ويدور حولها إلكترون واحد (ما لم تكن متأنّية)، (يوجد شكل نادر من الهيدروجين له أيضًا في نواته نيترون)، والذرّة تكون ذرّة أوكسجين، إذا - وفقط إذا - كان لها نواة تتألّف من ثمانية بروتونات وثمانية نيترونات، ويدور حولها ثمانية إلكترونات (ما لم تكن متأنية)، (يوجد أشكالٌ نادرة من الأوكسجين لها في نواتها كذلك نيترون أو نيترونين إضافيّين)، (الأشكال المتأنية من الهيدروجين أو الأوكسجين قد يكون لها إلكترونات أكثر أو أقلّ)، جسيم البروتون له كتلة مقدارها 1.67 27 - 10 x كيلوغرام، وله شحنةٌ كهربائيّة إيجابيّة مقدارها 1.60x 19 - 10 كولون coulombs، والإلكترون جسيمٌ له كتلة مقدارها 1836 /1 من كتلة البروتون وله شحنة كهربائيّة سلبيّة تعادل الشّحنة الإيجابيّة للبروتون، وهكذا فكلا الإلكترون والبروتون يتمّ تعريفهما وفق

أجزاءِ الكمّيات (كيلوغرامات، كولونات)، وتكون القيم الأكبر منها بحيث يمكنُ لعلماء الفيزياء أنْ يحدّدوا قيمتها (عندما يكونوا في وضع ملائم، وتعمل قدراتهم بانتظام، ولم يتعرّضوا للتوهّم)، ويستخرجوا استنتاجاتٍ بسيطة منها ومن تطبيقها، وهكذا فإنّ عبارة "H_2O" هي محدّد مبين لنوع من الموادّ (الجواهر)، وينطبق الأمرُ نفسه على غيره من المحدّدات القويّة rigid designators لأنواعِ الموادّ المُشار إليها من قِبَل علماء الفيزياء اليوم (وإنْ كان لا ينطبق على جميعها)، فنحن نعلم (وكذلك علماءُ اليوم) ما الذي نتحدّث عنه أو يتحدّثون عنه عندما نتحدّث H_2O ؛ في حين أنّ الذين تحدّثوا في القرن الثّامن عشر لم يكونوا يعلمون بشكل تامّ ما الذي يتحدّثون عنه عندما أشاروا إلى الماء، والذي يحدّد إنْ كانت كلمةٌ ما محدّدًا مبينًا؛ هو مسألة تتعلّق بقواعد استخدامها الحالي في الخطاب.[1]

(1) حاول آخرون أنْ يميّزوا بين كلمات مثل «أحمر» وكلماتٍ مثل «ماء» بطريقةٍ تشبه نوعًا ما طرقي للتّمييز بينهما، وهكذا ميز ديفيد تشالمرز David chalmers بين «النيّة الأوليّة "primary intension" لكلمات مثل ماء (كما تستخدم في القرن الثامن عشر) التي تتعلّق بالسّمات السطحيّة التي يشير الناس عبْرها إلى الماء، وبين "النيّة الثانويّة secondary intension" التي هي الخاصيّة الفعلية، أنّ النيّة الأوليّة أمر بديهي قبلي a priori، في حين أنّ ماهيّة النيّة الثانويّة أمر بعدي a posteriori ويعتقد تشالمرز أنّ "كلّا من النيتين الأوليّة والثانويّة يمكن التفكير بها كمرشّحَين "لمعنى" مفهوم ما" (انظر ديفيد تشالمرز العقل الواعي The Conscious Mind، مطبعة جامعة أوكسفورد 1996 الصفحات 57 – 62)، ولكني أفترض (كما يفعل معظم المؤلفين) أنّ هنالك بعضَ الكلمات (مثل "أحمر") والتي لها (في استخدامها الطبيعي) نيّة أوليّة فقط (لأنّه لا صلة لأي خاصيّة عميقة بقابليّة الكلمة للتطبيق) وبالتالي هي محدّدات مبينة، والكلمات الأخرى (مثلًا "ماء" كما استخدمت في القرن الثّامن عشر) والتي (وفق استخدامها الطبيعي) لها نيّة ثانويّة فقط، وبالتّالي فهي محدّدات غير مبيّنة، ووضع جورج بيلر George Bealer الافتراض نفسه، وميّز بين ما سمّاه التعبيرات المستقرّة دلاليًّا 'semantically stable' والتعبيرات غير المستقرّة دلاليًّا 'semantically unstable' انظر ما كتبه جورج "حول احتماليّة المعرفة الفلسفيّة George Bealer، 'On the Possibility of Philosophical Knowledge' in Philosophical) (.Perspectives 10: Metaphysics (1996), pp، 1–33, see p, 23

ويكون التعبير مستقرًّا دلاليًّا، إذا – وفقط إذا – عنى التعبير في أيّ مجموعة لغويّة في وضع إبستمي مطابق نوعيًّا لوضعنا الشيء نفسه، ويكون التعبير غير مستقرّ دلاليًّا، إذا – وفقط إذا – أمكن أنْ يعني شيئًا مختلفًا دلاليًّا

3 - الإمكانيّة المنطقيّة والإمكانيّة الميتافيزيقيّة:

إنّ فكرة المحدّد المبين ستمكّننا من التّعامل مع قضايا الإمكانيّة "الميتافيزيقية" والإمكانيّة "المنطقيّة"، تمّ تعريف هذه المصطلحات بأساليبَ مختلفة من قِبَل كتّاب مختلفين، وباتّباع كثيرٍ من الكتّاب سأفهم الضّرورة "الميتافيزيقية"

باعتبارها أشدَّ أنواع الضّرورة الموجودة، وأفهم "المستحيل ميتافيزيقيًا" metaphysical impossibility باعتباره أصعبَ أنواع الاستحالة الموجودة، وبالتّالي "الإمكانيّة الميتافيزيقية" باعتبارها أضعفَ أنوع الإمكانيّة الموجودة، ويكون الحدثُ ضروريًّا ميتافيزيقيًّا، إذا - وفقط إذا - وجبَ أنْ يحدث مهْما كانت الحالة؛ والمستحيل ميتافيزيقيًّا يكون، إذا - وفقط إذا - كان غيرَ ممكن الحدوث، مهْما كانت الحالة؛ والمُمكن ميتافيزيقيًّا، إذا - وفقط إذا - أمكن أنْ يحدث ضمنَ ظروف ما، والأمرُ الجائز أو العارضُ ميتافيزيقيًّا metaphysically contingent ، إذا - وفقط إذا - كان ممكنًا ميتافيزيقيًّا ولكن لم يكن ضروريًّا ميتافيزيقيًا، ولكن قبل أنْ يكون لهذه الأفكار أيّ محتوى، يجب توضيحُ عبارات "مهْما تكن الحالة" و"ضمن ظروف ما" بأمثلة وتجسيدها بأسلوب أكثر دقّة، أنّ حادثًا ما يكون ضروريًّا ميتافيزيقيًا، إذا - وفقط إذا - وقع وسيقعُ حتمًا إن بدأ العالم بأي أسلوب مختلف عن الأسلوب الذي بدأ فيه (أو كان مختلفًا دومًا بطريقةٍ ما عن الطريقة التي كان عليها) و/ أو حكمته أيّ قوانين طبيعيّة مختلفة (أو أيّ مبادئ نهائيّة

في مجموعة لغويّة يكون وضعها الإبستمي مطابق نوعيًّا لوضعنا، وهكذا فكلمة "أحمر" مستقرّة دلاليًّا في حين أنّ كلمة "ماء" غير مستقرّة دلاليًّا؛ لأنّ معناها يعتمد على ما هو جوهر الأشياء التي تدلّ عليها لفظة "ماء"، ولكن في حين أنّ مصطلح تعبير "مستقرّ دلاليًّا" يظهر أنّه نفس مصطلحي "المحدّد المبين" ومصطلحه للتعبيرات "غير المستقرّة دلاليًّا" يطابق مصطلحي "للمحدّدات غير المبينة"، فإنّ تعليله لمغزى هذا التمييز يبدو لي أنّه غير صحيح تمامًا، فلفظة "ماء" ستعني شيئًا مختلفًا في القرن الثامن عشر إنْ كان الجوهر الكامن للأشياء في الأنهار غير H_2O، الماء سيبقى له "المعنى" (فيما أقوله بأنّه المعنى الطبيعي "للمعنى" باعتباره "نية") " للشيء الفعلي الذي له نفس الجوهر الكيميائي للشيء الموجود في الأنهار" وهكذا؛ الفرق سيكون أنّ مرجعيّة لفظة "ماء" (الشيء الذي ستدلّ عليه الكلمة) سيكون شيئًا مختلفًا.

محدّدة أخرى) عن تلك التي تعمل فعليًا، ويكون الحادث مستحيلًا ميتافيزيقيًّا، إذا - وفقط إذا - لم يقع، ولا يمكن أنْ يقع تحت أيّ ظروف كهذه، ويكون الحادث ممكنًا ميتافيزيقيًّا، إذا - وفقط إذا - حدث تحتَ ظروف كهذه، وقد يكون الحادث مستحيلًا فيزيائيًّا (لأنّه تنفيه قوانين الطبيعة في كوْننا)، أو يكون مستحيلًا عمليًّا practically (رغم أنّ وقوعه لا تنفيه قوانينُ الطبيعة لكنّه مستحيل عمليًّا على البشر أنْ يحقّقوه) وذلك دون أنْ يكون مستحيلًا ميتافيزيقيًّا؛ ويمكن أنْ يكون ضروريًّا فيزيائيًّا أو عمليًّا دون أنْ يكون ضروريًّا ميتافيزيقيًّا، ويمكن أنْ يكون ممكنًا ميتافيزيقيًّا دون أنْ يكون ممكنًا فيزيائيًّا أو عمليًّا.

ورغم أنّي كتبت عن الأحداث المُمكنة ميتافيزيقيًّا (أو غير ذلك)، ويلزمنا لكي نكتشف إنْ كان حدثٌ ما ممكنًا (كما سنرى) أنْ نتفكّر في معنى أنْ نقول إنّ ذلك الحدث قد وقع، ونظرًا لأنّ ذلك التدبر يشمل التفكّر بمعنى العبارة التي تؤكّد وقوعه؛ فسأفترض أنّه من الأفضل التفكير بالإمكانيّة (أو غيرها) باعتبارها تنتمي أوليًّا إلى عبارةٍ ما، وتنتمي ثانويًّا إلى ما تدعيه العبارة، أي الادعاء بأنّ ذلك الحدث قد وقع، تنتمي الإمكانيّة (أو غيرها) أوليًّا إلى عبارةٍ منطوقةtoken sentence (أي نطق معيّن أو كتابة معيّنة لعبارة في سياق محدّد)، ولا تنتمي بالضّرورة لأي عبارة من هذا النمط (كأنْ تلفظ في سياق مختلف)، ويعود هذا لأنّ بعض أنواع العبارات يتباين ادّعاؤها عن العالم مع تباين السّياق الذي تلفظ فيه- فمثلًا، يعتمد الادّعاء في عبارة "أنا مريض" على مَن يتلفّظ بهذه العبارة ومتى يتلفّظ بها، ولكنْ بالنسبة لكثيرٍ من العبارات (مثلًا؛ عبارة "كلّ البشر فانون")، فإنّ الادّعاء في هذا النمط من العبارات مستقلٌّ عن سياق التلفّظ بها، ويعتمد فقط على قواعد اللغة؛ وبالتّالي نتحدث عن الادّعاء الذي يقدّمه نمط - الجملة، وهو أي عبارة تحوي الكلمات نفسها بالترتيب نفسه، وسأناقش الجُمل من هذا النّوع إلّا عندما أحدّد غير ذلك، ويقال عادة عن الجمل التي تقدم الادّعاء نفسه عن العالم (سواء كانت من النّمط نفسه أو نمط مختلف) أنّها تعبر عن الافتراض proposition نفسه ("المحتوى" أو "الفكرة")، نظرًا لأنّ أيّ جملة معطاة تقدّم الادّعاء نفسه سيكون لها حالة النّموذج الميتافيزيقي

نفسها (أي إنْ كانت إحداها ضروريّة ميتافيزيقيًّا، ستكون الأخرى كذلك، وإن كانت إحداها ممكنة ميتافيزيقيًّا فهكذا ستكون الأخرى، وهلمّ جرّا)، ويُمكننا الحديثُ أيضًا عن الافتراضات بأنّها ضروريّة ميتافيزيقيًّا (أو غير ذلك)، ومن المستحيلات ميتافيزيقيًّا والضّرورات ميتافيزيقيًّا توجد البديهيات القبليّة القابلة للاكتشافdiscoverable a priori أي قابلة للاكتشاف بمجرّد تدبّر معنى العبارة - ما الذي يشملُه الادّعاء الذي تطرحه العبارة، وسوف أسمّيها المستحيلات والضرورات المنطقيّةlogical ، والمثالُ الأكثر وضوحًا عن العبارات المُستحيلة ميتافيزيقيًّا هو العبارة المتناقضة ذاتيًّا - self contradictory (والتي سأدعوها لاحقًا ببساطة "تناقض") مثل عبارة تدّعي صحّة كلًّا من العبارتين؛ أنّ الشيء هو كذا، وأنّه ليس كذا أيضًا، على سبيل المثال "إنّه أطول من ستّة أقدام، والحال أنّه ليس أطولَ من ستّة أقدام"؛ لأنّ مثل هذه العبارة لا تصحّ إلّا عندما يكون ذلك الشّيء كذلك، والجملة تؤكّد أنّه ليس كذلك، ولا توجد عبارة قد تكون أكثرَ وضوحًا وأكثر قوة في الاستحالة مثلَ هذه العبارة، ومع ذلك فأيّ عبارةٍ تقتضي تناقضًا هي عبارة مستحيلة بقوة التّناقض، وبالمثل فإنّ أقوى أنواع الضّرورة التي قد تملكها عبارة ما، هو أنْ يكون نفيُها (العبارة التي تنكر العبارة السابقة) تناقضًا أو يقتضي تناقضًا، وهذه الضّرورات والاستحالات هي أيضًا ضرورات واستحالات منطقيّة، بمعنى أنّها قابلةٌ للاكتشاف بمجرّد التفكير المُسبق بمعنى العبارة، لكنْ ما الذي يحدّد معاني العبارات، من حيث شروط صحّتها (أي الشّروط التي تكون فيها صحيحة، والشّروط التي تكون وفقها باطلة) وبالتالي؛ فأيّ العبارات تقتضي عباراتٍ أخرى؟ إنّ معنى عبارات لغة هو ما يقصده المتحدّثون بها (أو في حالة المُصطلحات التقنيّة فهو ما يعنيه مجموعة من الخُبراء، مثلًا، الفيزيائيّون)، ويتعلّم كلّ منّا معنى عبارات معينة، عندما يبين لنا كثير من الشّروط القابلة للمشاهدة (أو يوصف لنا بعباراتٍ نعلم معناها في اللّغة فعلًا) والتي تعتبر فيها العباراتُ السّابقة صحيحة أو خاطئة، وبإخبارنا بعباراتٍ أخرى يعتبر المتحدّث ملتزمًا بمعناها عند التلفّظ بتلك العبارات، وعبارات أخرى تتّصف بأنّ مَن يتلفّظ بها يعتبر ملتزمًا بالعبارات السابقة، يتعلّم كلّ منّا معنى صيغ forms عبارة معينة (مثلًا جُملة خبريّة مثل "إنّ هاري

مسنّ" أو "هذه الطّاولة طويلة") وذلك عبْر بيان كثيرٍ من الشّروط القابلة للمشاهدة، والتي بناء عليها تعتبر عبارات تلك الصّيغة صحيحة أو خاطئة، ونتعلّم معنى كلمة من تعلّم الفروق في معاني العبارات بمختلف صيغها عندما تؤدّي تلك الكلمة دورًا معينًا في تلك العبارات، وبتعلّم معاني صيغ العبارات المتنوّعة، ومعاني الكلمات الفرديّة المتنوعة، قد نصل إلى فهمِ معنى عبارة تنتظم فيها تلك الكلمات بطريقةٍ معيّنة، وإنْ لم نتبيّن شروطًا قابلة للمشاهدة (أو وصف لنا بعبارات نعرف معناها بالفعل) تعتبر وفقها الجملةُ السابقة صحيحة أو خاطئة، على سبيل المثال نتعلّم معنى عبارة "توجد قطة هنالك" بأنْ يبيّن لنا الشّروط القابلة للمشاهدة التي تعتبر فيها هذه العبارة صحيحة، والشّروط القابلة للمُشاهدة التي تعتبر فيها عبارة خاطئة، أو بإخبارنا أنّ أحدهم نطق هذه العبارة واعتبر ملتزمًا بعبارة "يوجد حيوانٌ هنالك"، وإنّ أحدهم نطق عبارة "يوجد قطتين هنالك" واعتبر ملتزمًا بمعنى العبارة الأصلية، ونتعلم معنى "يوجد كلب هنالك" بطريقة مماثلة.

وهكذا نصلُ إلى معرفةِ نوعِ معنى عبارات من صيغة "يوجد ⍰ هنالك"، ومعنى كلمة "قطة" وكلمة "كلب"· ويلزمنا ملاحظة (أو أنْ يوصف لنا) الكثير من الأمثلة المختلفة لحالات قابلة للمشاهدة لصيغٍ مختلفة من العبارات وعبارات تحوي كلماتٍ معينة في أدوار متنوعة، واعتبرت صحيحة أو خاطئة، وأنْ يقدّم لنا كثيرًا من الأمثلة المختلفة عن اللوازم التي يعتبر أنّ المتحدّثين بهذه العبارات قد التزموها؛ ويتيح لنا هذا فهمَ الشّروط لجملةٍ جديدة ما من صيغة معينة تحوي هذه الكلمات في أدوار معيّنة فتكون وفقها صحيحة أو خاطئة، فانطلاقًا من جُملة مفترضة من الأمثلة الإطاريّة المماثلة تعتبر صحيحة أو خاطئة، ولها علاقات لزوم معيّنة تحت شروط معيّنة قابلة للمشاهدة نصلُ بالاستنباطِ إلى فهمِ ما لمعاني العبارات بطرقٍ متنوعة تختلف عن تلك التي استخدمناها مسبقًا، وبالتّالي بمجرّد أنْ نفهمَ لوازم كثيرٍ من العبارات والكلمات سنصل إلى فهْم عبارات أخرى وكلمات أخرى عندما يتمّ تعريفها وفقَ عبارات نفهمها فعلًا، لكنْ لنلاحظ بأنّ معنى كلمة نصلُ إليه عبر هذه العمليّة قد يحصلُ عبر حذف بضعةِ أمثلةٍ إطاريّة مفترضة

كأمثلة للأشياء التي تنطبق عليها الكلمة، وهكذا قد نشتقّ من كثيرٍ من الأمثلة الإطاريّة المقترحة التي تعلّمنا منها معنى meaning كلمة "قطة" إدراكًا sense لكلمة "قطّة" يلغي أحدَ هذه الأمثلة باعتباره ليس قطّة على الإطلاق؛ وقد يتّضح أنّه نمر رضيع وليس قطة، وأطلبُ من القارئ أنْ يفهم الاستخدامات اللاحقة لكلمةِ "نموذج أو إطار paradigm" كاختصار لكلمة "نموذج أو إطار مفترض supposedly paradigm"،

ولأنّ البشر لديهم آليات إدراك متشابهة جدًّا تحدّد كيف يتعلّمون المعاني، ولأنّ أفراد مجموعة لغويّةٍ ما سيتعرّفون إلى أمثلةٍ إطاريّة متشابهة جدًّا لمعاني (لها شروط قابلة للملاحظة وقواعد للالتزام) فيحصلُ أفراد المجموعة اللغويّة طبيعيًّا على فهومٍ متشابهة جدًّا لمعاني الكلمات والعبارات، ولكن لأنّ البشر لا يتعلّمون المعاني من الأمثلة الإطاريّة نفسها بالضبط، وليس لديهم الآليات الإدراكيّة نفسها بالضّبط فلا نصل جميعًا إلى فهْم الكلمات والعبارات بالمعنى نفسه بالضبط مثل بعضنا البعض، وهذا أحدُ أسباب أنّه يوجد دومًا مجال صغير من الحالات الغامضة بخصوص هل عبارة ما صحيحة أم خاطئة (أو ربّما ليست صحيحة ولا خاطئة) قد نتعلّم كلمة "طاولة" عبر إظهار أشياء متنوّعة يسمّيها الجميع "طاولات"، وستكون جميعها ذاتَ سطوح مستوية، وتستخدم لوضع الأشياء عليها، ولكنّ بعضنا قد يعرض عليه المكاتب والألواح الجانبيّة ويخبر بأنّها طاولات أيضًا، في حين أنّ آخرين قد يخبرون بأنّ هذه ليست طاولات رغم أنّ لها سطوحًا مستوية، وتستخدم لوضع الأشياء عليها، إنّ هذه الاختلافات البسيطة بالأساليب التي يفهم بها مستخدمو اللّغة نفسها الكلماتِ والعباراتِ ستؤدّي إلى اختلافاتٍ صغيرة في اعتقاداتنا بخصوص أيّ العبارات تُلزمنا بالعبارات الأخرى.

ويتمّ تقليص هذه الاختلافات عبْرَ مؤلّفي المعاجم والفلاسفة الذين "يرتّبون" اللغة بوضع قواعد للاستخدام الصّحيح عادةً عبر قنونةcodifying معظم الاستخدام الفعلي للبشر، وتعطي القواعد توصيفات عامّة للشّروط القابلة للمشاهدة التي تكون فيها العبارات المختلفة للّغة صحيحة والشروط القابلة للمشاهدة التي تكون وفقها تلك

العبارات خاطئة، وأنواعُ العبارات الأخرى التي تلزم عبارة من نوعٍ معيّن المتحدث، وما هي العبارات من الأنواع الأخرى التي تلزم المتحدّث بعبارة من نوع معيّن، وتشمل القواعدُ قواعدَ عن أيّ من الكلمات هي محدّدات قويّة مبينة "معرفية" أو غير مبيّنة، إنّ قواعد اللزوم لمختلف أنواع العبارات تشمل على سبيل المثال قواعد القياس المنطقي "syllogism"، "إذا كانت كلّ حروف A هي حروفB ، وكلّ حروف B هي حروف C " تلزم المرء بأنّ "كلّ حروف A هي حروف C"، وباستخدام "صحيح" معيّن فالعبارة لها معنى موضوعيّ عام[1]، ويمكننا أنْ ندعو قاعدة تخصُّ ما يلزم أحدَهم موضوعيًّا من قبَلِ عبارة ما قاعدة اللزوم أو "المقتضى الجزئي" S_1 ,mini – entailment تقتضي S_2، إذا – وفقط إذا – كان أيّ شخص يجزم بـ S_1يكون بالتالي (نتيجة لقواعد الاستخدام الصّحيح للغة) ملتزمًا بتأكيد S_2، "صناديق البريد البريطانيّة حمراء اللون" يقتضي جزئيًّا أنّ "صناديق البريد البريطانيّة ملوّنة"؛ وإنّ الذي يستخدم كلمتي "أحمر" و"ملون" لنْ يستخدمهما بالمعنى الموضوعيّ العام ما لم يقرّ بذلك اللزوم, S_1 يقتضي S_n، إذا – وفقط إذا – اجتمعت معها سلسلةٌ من اللّوازم مثل أنّS_1 يلزم منها S_2، وأنّ S_2 يلزم منها

(1) يقال للعبارة أنّها «تحليلية» (بأحد معاني تلك الكلمة)، إذا – وفقط إذا – كانت بحيث أنّ أيّ شخص يفهمها يعلم صحتها، فيفهمها أحدهم، إذا – وفقط إذا – علم الأمثلة الإطاريّة والارتباطات المستنبطة التي تحدّد معناها «الصحيح»، إنْ كانت الأمثلة بحيث أنّ إنكار تلك الجملة يلزم منه تناقض («يلزم منه mini – entails" تناقض بالمعنى المحدّد أدناه، وليس مجرّد "يقتضي entails") فعندها يعلم صحتها، وهذا يشكّل "الفهم المعرفي – الأبستيمي – لقابليّة التحليل analyticity"، رفض تيموثي ويليامسون Timothy Williamson أي فهم من هذا النوع للتحليليّة بناءً على أنّه "بناء على أنه لا يوجد أي تعبير statement.. محصن ضدّ الرّفض من قبل متحدّث متمكن لغويًّا" (فلسفة الفلسفة The Philosophy of Philosophy، مطبعة بلاكويل ص 97) لكن (باعتبار أنّ "تعبير statement" يعني "عبارة "sentence) فغاية ما يثبته ذلك أنّ كلّ المتحدّثين مهما كانوا "متمكنين لغويًّا" لا يستخدمون كلمة معينة أو صيغة جملة بالمعنى نفسه كما يستخدمها جميعُ المتحدثين الآخرين، فهم يدّعون استخدامها بالمعنى الصحيح، ولكن قد يكونون مخطئين بخصوص ما هو ذلك المعنى، أو قد لا يوجد معنى صحيح محدّد لها.

S_3، وهكذا حتى نصلَ إلى عبارة يلزم منها "تقتضي جزئيًّا" S_n [1]، بهذه القواعد يُمكننا اشتقاقُ التناقضات، بالتالي أصبح لدينا معيارٌ لكوْن العبارات مستحيلة منطقيًّا أو ضروريّة منطقيًّا، على سبيل المثال فالقواعدُ لاستخدام كلمة «طويل» تشمل أنّ قاعدة «أطول من» قاعدة متعدّية، أي أنّ «A أطول من "B و B" أطول من C" يلزم منهما معًا أنّ «A أطول من C"، والقاعدة غير متناظرة asymmetric، أي أنّ عبارة "A أطول من B" يلزم منها "ليس الحال أنّ B أطول منA " وبالتالي فعبارة "جون أطول من جيمس، وجيمس أطول من جورج، وجورج أطول من جون" يلزم منها عبارة "جون أطول من جورج، وجورج أطول من جون" والتي يلزم منها أنّ "جون أطول من جورج وليس الحال أنّ (جون أطول من جورج)"؛ وبالتالي فإنّ عبارة "جون أطول من جيمس، وجيمس أطول من جورج، وجورج أطول من جون" تقتضي تناقضًا، وبالتّالي فهي مستحيلة منطقيًّا.

ولكنْ بسبب عدم وضوح درجةِ الاتّفاق الذي يكفي لإثبات الاستخدام "الصحيح"، من المحتمل أنْ يتبقّى بعض الاختلافات البسيطة بخصوص ما الذي يلزم من ماذا، وكذلك إن كانت كلمة ما تنطبق على شيء ما، وهذا يعني بقاءَ اختلافات بخصوص أي العبارات تكون ضروريّة منطقيًّا (أو غير ذلك)، وسأناقش في الفصل الثّاني الأساليب التي يمكن أنْ نحلّ بها هذه الاختلافات البسيطة، بحيث لا تسبّب مشكلاتٍ فلسفيّةً خطيرة؛ وننطلق للنظر في سبب ظهور اختلافات كبيرة جدًّا أحيانًا بخصوص الحالة المنطقيّة للعبارات،

(1) من الواضح أنّني أستخدم مفهوم اللّزوم «المقتضى الجزئي»، وبالتّالي مفهوم الاقتضاء بشكل أوسع بكثير ممّا تستخدم هذه المفاهيم في أي نظام منطقي محدّد، إنّ اقتضاء عبارة ما لعبارة أخرى هي علاقة بينهما قد تثبت سواءً وجدت في أي نظام منطقي أم لا، «هذا لونه أحمر» يقتضي «هذا له لون» رغم أنّه بحدّ علمي لا يوجد نظام منطقي يبيّن هذا المقتضى، نظام منطقي يعطي فقط صيغة قويّة لأنواع محدّدة من الاقتضاء، وغالبًا ما تكون سائدة في الخطاب العادي كما يفعل المنطق القياسي syllogistic logic، وهكذا فالمسلّمات axioms لنظام صوري formal قد تقتضي وفق المعنى الذي أفهمه تناقضًا، وبالتّالي تكون غير متّسقة منطقيًّا، وإنْ لم تكن كذلك وفق تعريفات "الاقتضاء" و"عدم اتساق المنطقي" المقدّمة في ذلك النظام، وعلى سبيل المثال فإنّ نظامًا يقال إنّه " - inconsistenceω" اوميغا - غير متسق هو غير متّسق بالمعنى الذي أستخدمه.

والمدى الذي قد توجد فيه هذه الاختلافات، وسوف أفترضُ حاليًا أنّ هنالك استخدامًا صحيحًا للّغة متفق عليه.

ولا أرى أيّ سبب لافتراض وجودِ عباراتٍ مستحيلة منطقيًّا غير التي تقتضي تناقضًا (أي وجود عبارات مستحيلة بقوّة العبارة التي تقتضي تناقضًا، ويكون استحالتها قابلة للاكتشاف قَبليًّا a priori، ولا يلزم تناقضًا من نفسها)[1]، ولذلك سأفترض أنّ أي عبارة مستحيلة منطقيًّا يلزم منها التّناقض، وأيّ عبارة ضروريّة منطقيًّا يلزم أنْ يكون عكسها (نفيها) تناقضًا، وبالتالي فالعبارة المُمكنة منطقيًّا هي التي لا يلزم منها تناقض، والعبارة الجائزة contingent منطقيًّا هي عبارة ممكنة منطقيًّا، وليست ضروريّة منطقيًّا، وبما أنني عرفت المصطلحات في هذا الفصل فسوف أناقش في الفصل الثّاني المشكلات المتضمّنة في كوْن عبارة ما ضروريّة أو مستحيلة أو ممكنة منطقيًّا.

وقد لفت كريبك Kripke وبوتنام Putnam[2] انتباهنا إلى واقع أنّ هناك الكثير من العبارات تبدو أنّها لا تقتضي أيّ تناقضٍ أو أنّ نفيها يقتضي تناقضًا، لكنّها صحيحة بالضرورة أو خاطئة بالضرورة، وتعدل قوّة ضرورتها الضرورةَ المنطقيّة التي من الممكن كشف صحتها أو بطلانها بعديًّا a posteriori فقط، وقد قيل إنّ هذه العبارات ضروريّة أو مستحيلة ميتافيزيقيًّا وليس منطقيًّا، والأمثلة التي قدّمها "كريبك" و"بوتنام" للعبارات الضروريّة ميتافيزيقيًّا على سبيل المثال؛ "جبل إيفرست هو جبل غوري سانكر» (كما استخدم من قبل المستكشفين الأوائل) وعبارة أنّ «الماء هو H_2O" (كما استخدمت في القرن الثّامن عشر) كلها عبارات تشمل على الأقلّ محددًا غير مبيّن لمادّة أو خاصيّة (مثل "إيفرست" أو "الماء") وعكس أو نفي العبارتين "إيفرست

(1) لنقاش تبرير هذا الادّعاء؛ انظر الملاحظة الإضافيّة ج C.

(2) انظر: الملاحظة 8 و 9، وقد فسّرتُ ادّعاءات كريبك وبوتنام عن الضرورة وما يليها باعتبارها ادّعاءات عن ضرورة العبارات، ويوضح كريبك أنّ اهتمامه بالعبارات، وكتب أنّ ليس لديه «مذهبًا رسميًّا» لكيفيّة تطبيق تفسيره على «القضايا أو الافتراضات propositions"، (المرجع نفسه الصفحات 1 – 20)

ليس غوري سانكر" و"الماء ليس H_2O" قد تبدو أنّها لا تقتضي تناقضًا، ولكنّها عبارة مستحيلة، واستحالتها بقوّة استحالة عبارة مستحيلة منطقيًّا، لكنّ سببَ هذا يعود إلى أنّ مستخدم اللغة المتمكّن يمكنه استخدامُ هذه العبارات دون أنْ يعرف تمامًا ما الذي تدلّ عليه التعبيرات ذات الدلالة، عندما نعلم تمامًا ما الذي نتحدّث عنه (مثلًا أنّه عندما نتحدّث عن "الماء" فإننا نتحدث عن "H_2O")، يمكن لمجرّد اعتبارات قبليّة أنْ تبيّن إنْ كانت عبارة ما ضروريّة أو مستحيلة ميتافيزيقيًّا لهذا النوع من السّبب، وبالتّالي يتوفّر تعريف للعبارة بأنها ضروريّة ميتافيزيقًا (مستحيلة أو ممكنة ميتافيزيقًا)، إذا - وفقط إذا - كانت ضروريّة (مستحيلة أو ممكنة) منطقيًّا، وذلك عندما نستبدل المحددات المبينة المشاركة في الدّلالة ونضعها بدل المحدّدات غير المبينة، أي المحدّدات التي تشير إلى المادّة أو الخاصيّة نفسها.

وهذا التعريف سيحيطُ - تقريبًا - بكلّ الأمثلة المختلف عليها "للضروري" (أو "المستحيل" أو "المُمكن") الميتافيزيقي التي طرحها كريبك وبتنام وغيرهما، باعتبارها ضروريّة (أو مستحيلة أو ممكنة) ميتافيزيقيًّا، ولا أرى سببًا للاعتقاد بأنّ أيّ ضروريات (مستحيلات) لا يمكن أنْ يحدّها هذا التّعريف فتكون بقوّة الضرورات الميتافيزيقيّة (أو المستحيلات) من هذا النوع، أو أنّ أي ممكنات من التي لا يمكن إحاطتها بهذا التعريف لتكون بدرجة ضعفِ الممكنات من هذا النوع.[1]

---

(1) أيّ شخص يدّعي بخصوص ما هو «الضروري ميتافيزيقيًّا» (أو غير ذلك) حيث لا يكون ذلك قابلاً للتحليل بهذا الأسلوب؛ عليه أنْ يشرح للقارئ لماذا يعتقد بوجود عبارات ضروريّة بقوّة العبارات القابلة للتحليل، قد يكون كما قال جيندلر Gendler وهاوثورن Hawthorne بأنّ "مفهوم الإمكانيّة الميتافيزيقية...، يؤخذ معياريًّا أنّه أوّلي primitive" وأضاف في حاشية الصفحة "في النقاشات المعاصرة بكل الأحوال" (T, Gendler and J, Hawthorne, Conceivability and Possibility مطبعة جامعة أوكسفورد، 2002، المقدمة ص 4) وبالنسبة لي ببساطة لا أفهم ما الذي يعنيه هذا المفهوم notion، ما لم يكن قابلًا للتحليل كما حللنا هنا، أو بناء على تعريف تقني آخر، من غير المبين uninformative أنْ نقول إنّ الإدراك الأكثر أساسيّة "للكيفيّة التي ربّما كانت عليها الأشياء" (المرجع نفسه، الصفحات 5 - 4) نظرًا لأنّ هذا «الإدراك الأكثر أساسية» يفترض أنْ يكون أضيق من الإمكانيّة

وبالتّالي فإنّ صحّة أو بطلان ضرورة أو استحالة ميتافيزيقيّة لعبارة ما ستعتمد فقط على الوضع اللّغوي، وعلى الدّلالة الفعليّة لمحددات قويّة من اللغة، وتفسير تلك الحقيقة أو البطلان يتألف من تفسير كيفيّة استخدام الكلمات، وتفسير ما تدلّ عليه المحددات القوية، لكن صحة أو بطلان عبارة جائزة ميتافيزيقًا لا تعتمد فقط على ما تدعيه العبارة؛ بل على كيفيّة وجود العالم، بشكل مستقلّ عن كيفيّة وصْفنا له، إنْ أمكن تفسير سبب صحة عبارة جائزة ميتافيزيقًا، فلن يتألف التفسير فقط من تفسير ما تدّعيه العبارة، ولكنْ من ذكر سبب ما تدّعي العبارة أنّه الحال، فتفسير صحّة عبارة "كلّ المربّعات لها أربعة أضلاع" سيتألّف من تفسير ما الذي تعنيه كلمة "مربّع"، والكلمات الأخرى ونوعُ العبارة التي وقعت فيها (جملة خبريّة a subject – predicate sentence)؛ ولكن تفسير سببِ صحّة عبارة "انقرضت الدّيناصورات قبل 60 مليون عامًا" لا تتألّف فقط من تفسير ما الذي تعنيه كلمة "ديناصور" والكلمات الأخرى وصيغة العبارة، بل تتألّف أيضًا من ذكر سبب زائد عن اللّغة extra – linguistic، وهو سبب انقراض الديناصورات.

هذه التّعريفات لها نتيجة أنّ أيّ عبارة هويّة identity sentence بمعنى عبارة تدعي أنّ شيئين (مادّتين أو خاصيّتين أو غير ذلك) يشار إليهما بمحدّدات قويّة (مبينة أو غير مبينة) هما الشيء نفسه، ستكون إنْ كانت صحيحة ضروريّة ميتافيزيقيًّا، وستكون إنْ كانت خاطئة مستحيلة ميتافيزيقيًّ؛ لأنّ الذي يعلم معنى محدّدًا مبينًا يعلم قبليًّا الشّروط الضروريّة والكافية لشيء ما ليكون الشّيء المشار إليه من قبل ذلك المحدّد، المحددات المبينة المكافئة منطقيًّا تشير إلى الشيء نفسه، والمحدّدات المبينة غير المتكافئة منطقيًّا

المنطقيّة (كما عرّفتها أنا)، ولا يتّضح كيف يمكن للإمكانيّة المنطقيّة أنْ تكون أضيق ما لم تكنْ بالأسلوب الذي حلّلته، وقد استعملت بنفسي في أحد الكتب للأسف تعبير «ضروري ميتافيزيقيًّا» لأعني (تقريبًا) أيًّا يكن السّبب النهائي للأشياء أو من لوازم وجود ذلك السبب النهائي؛ وبالتّالي «فالممكن ميتافيزيقيًّا» هو أي شيء يتوافق مع وجود السّبب النهائي الفعلي، انظر كتاب الإله المسيحي، مطبعة كلاريندون، 1994، الصفحات 19 – 118، ولكن هذا بالتأكيد ليس المعنى الذي يكون في ذهن معظم الكتاب الذين يستخدمون هذا المصطلح، وليس المعنى الذي أستخدمه في هذا الكتاب.

تشير إلى أشياء مختلفة، وهكذا في عبارة هويّة ما "a هي b" حيث تكون "a" و "b" محددات قويّة نستبدل إمّا "a" أو "b" والتي تكون محدّدات غير مبينة ونضع محدّدات مبينة لأشياء محددة.

نصل إلى عبارة "c" هي "d" حيث "c" مكافئ منطقي لـ "d" فالأشياء التي تدلّ عليها "a" و "b" يجب أنْ تكون الأشياء نفسها، إنْ كان شيء ما هو الشيء نفسه كشيء آخر (لسبب أنّ كلا الشيئين يحقّق الشّروط الضروريّة والكافية نفسها ليكون ذلك الشّيء)، فمن الضروريّ وبأشدّ الدرجات - أي أنّه ضروريٌّ ميتافيزيقيًّا - أنّ ذلكما الشيئين هما الشيء نفسه، إن استبدلنا في العبارة "إيفرست هو غوري سانكر" بكلا الاسمين محدّدات مبيّنة للمادّة الصخريّة المشار إليها فإنّنا باعتبار أنّ هذين الجبلين هما الجبلُ نفسه سنحصل على جملةٍ ضروريّة منطقيًّا؛ وبالتّالي فتطابق هويّة الجبلين مع بعضهما البعض ضروريّ ميتافيزيقيًّا، ولكنْ عندما نستبدل محدّدات مبينة لـ "a" و"b" ولا تكون الجُملة النّاتجة ضروريّة منطقيًّا، فلا بدّ أنّها باطلة لأنّ المحدّدات المبينة غير المتكافئة تدلّ على أشياء مختلفة، وإنْ كان شيء ما مختلفًا عن شيء آخر (لأنّه يحقّق شروطًا ضروريّة وكافية، مختلفة) فمِن المستحيل ميتافيزيقيًّا لهما أنْ يكونا الشيء نفسه.

"العالم المُمكن" هو الأسلوب الأوسع maximal way (تاريخ كامل) لكيف قد حدثت الأشياء، وتحدث الآن، وحدوثها المستقبلي أنّ التميز بين الضرورة الميتافيزيقية/ المنطقيّة يطرح فكرة العالَم المُمكن ميتافيزيقيًّا، كعالَم مختلف عن مجرّد العالم الممكن منطقيًّا، ويجب أنْ يحقّق كلًّا من الإمكانيّة المنطقيّة، وكذلك لا يشمل وصفه الكامل أي عبارات باطلة بالضّرورة ميتافيزيقيًّا، وبطبيعة الحال فإنّ وصفًا كاملًا للعالَم يقتضي ذكرَ كلّ أحداثه بما فيها الأحداث الكامنة وراء ظهور إيفرست أو الماء، وسيتضمّن عبارة "يتكوّن إيفرست من مادّة كذا وكذا"، "ويتكوّن غوري سانكر من مادّة كذا وكذا"، (مادّة كذا وكذا هي المادّة نفسها في كلا الحالتين) والمادّة في أنهارنا وبحارنا هي H_2O، فالوصفُ الكامل للعالم سيقتضي بطلانَ عبارة "إيفرست ليس غوري سانكر" وعبارة "الماء ليس H_2O"، نظرًا لأنّ

معاني "إيفرست" و"غوري سانكر" و"الماء" محدّدة بجوهرٍ ما تدلّ عليه في عالمنا، ونظرًا لأنّ العبارات التي ذكرناها للتّو لا تتوافق مع العبارات التي لها ذلك الجوهر، فلا يمكنها (لا يمكنها منطقيًّا) أيضًا أنْ تثبت في عالمنا، أو في أيّ عالم آخر، ولذلك أشارك رؤية شالمرز بأنّ التمييز بين الممكن منطقيًّا والممكن ميتافيزيقيًّا "ليس تمييزًا على مستوى العوالم بل هو على الأغلب تمييز على مستوى التّعبيرات [العبارات؛ بالمعنى الذي استخدمه]..، فإنّ المكان ذي الصّلة في العوالم هو المكان نفسه في كلا الحالين"(1)

وذلك يعني أنّ أيّ عالم ممكن منطقيًّا هو عالم مُمكن ميتافيزيقيًّا والعكس، ولذلك فعندما أتحدث عن العوالم لا أفرق بين العوالم المُمكنة - الضروريّة منطقيًّا، والعوالم الممكنة - الضروريّة ميتافيزيقيًّا.

وهذا يأتي بنا إلى الفكرة التبعيّة supervenience، كما قدّمت بالأصل وتهتمّ بالعلاقة بين نوع من الخاصيّة مع نوعٍ آخر من الخاصية، وسوف أفهمُ التبعيّة لنوعٍ من الخاصيّة لآخر وفقَ فهم كيم "للتبعيّة القوية" نظرًا لأنّ هذا الفهم يلزمنا الاهتمام به في الفصول التالية.

وعمومًا، إنّ خصائص من النّوع "A" تتبع خصائص من النوع "B"، إذا - وفقط إذا - كان لمواد خصائص "A" (إنْ وجدت)، فتكون مقتضاة من مادّة تملك خصائص "B" (إن وجدت)، وللكلام بشكل دقيق فإنّ نوع الخاصيّة "A" يتبع نوع الخاصيّة "B"، إذا - وفقط إذا - كان "بالضرورة لأيّ خاصيّة F من النوع A، إن كانت أيّ مادّة X تملك الخاصيّة F، فيوجد خاصيّة G من النوع B بحيث أنّ X ستملك الخاصيّة G، وبالضّرورة فأيّ مادّة y تملك الخاصيّة G فستملك الخاصيّة F" (2)، (تعبير "بالضرورة" في هذا التّعريف

(1) شالمرز Chalmers، المرجع نفسه ص 68

(2) انظر: كيم Jaegwon Kim إعادة النظر في التبعيّة "القويّة" Strong و"العامة" Global في كتابه "التبعيّة والعقل"، مطبعة جامعة كمبردج، 1993، ص80، ولكي تتوافق مع مصطلحاتي فلقد استبدلت مصطلح "شيء object" بمصطلح "مادة substance" واستبدلت كلمة "في in" بكلمة "من نوع of kind" وقد قام كيم بالتمييز بين مختلف أنواع التبعية، وبين فوائدها ومضارها وتداخلاتها في مقالات متنوعة جمعت في مجلده.

يعني "له ضرورة ميتافيزيقية") وهكذا قد يجادل أحد أتباع مذهب النفعيّة utilitarian فيؤكّد بإلحاح أنّ الخصائص الأخلاقيّة تتبع خصائص تقيس سعادة الإنسان، ولنسمي هذه الخصائص الأخيرة "خصائص اللذّة الحسيّة hedonic"، إنْ وجدت مثل هذه التّبعية فإنّ أيّ فاعل يؤدّي فعلًا له خصائص اللذة الحسيّة نفسها (أي، يضيف نفس المقدار أو ينقص المقدار نفسه من السّعادة الإنسانيّة الكلية) مقارنةً بفعل آخر مشابه سيكون قد أدّى فعلًا له الخصائص الأخلاقيّة نفسها كالفعل الآخر، ويجب أنْ يكون الحال أنّه إمّا أنْ يكون كلا الفعلين خيرًا أخلاقيًّا أو كلا الفعلين شرًّا أخلاقيًّا، ولا يمكن لأيّ فعل أنْ يمتلك خاصيّة أخرى ما لم يمتلك خاصيّة اللذّة الحسية، والفعل الذي لا يضيف أو ينقص من السّعادة البشريّة الكليّة لا يمكن أيضًا أنْ يكون خيرًا أو شرًّا، ولكن سيكون لامباليًا أخلاقيًّا، وهذا ما يقتضيه ادّعاء متبع مذهب النفعيّة لتبعيّة الخصائص الأخلاقيّة للخصائص التّلذذيّة (وأنا لا أتبنّى هذا الادّعاء، وأستخدمه فقط لتوضيح فكرة التبعية).

وهذا يطرح التّعبير التّالي عن تبعيّة أنواع الأحداث: الأحداث التي تتألّف من اكتساب المادّة X لخاصيّة F من النوع A، تتبع أحداثًا تتألف من اكتساب X لخاصيّة G من النوع B، إذا - وفقط إذا - كان من الضّروري لأيّ مادّة X تملك خاصيةF من النوع A، أن تملك المادّة X خاصيّة G من نوع B، بحيث يكون من الضروري أن امتلكت X الخاصيّة G فإنّ X ستملك الخاصيّة F.[1] وأقرأ ادّعاءات كثيرٍ من الفلاسفة بأنّ الأحداث العقليّة هي "تتشكّل من قبل" أو "تتحقّق في" الأحداث الدّماغية، باعتبارها تعني الادّعاء نفسه بأنّ الأحداث العقليّة "تتبع Supervene on" للأحداث الدّماغية.

ولا يناقش كيم Kim تبعيّة الموادّ (الجواهر)، ولكنني سأعتمد هذا الامتداد الطبيعي لتعريفه: مواد A تتبع لمواد B، إذا - وفقط إذا - كان من الضّروري لكلّ مادّة x من A هناك مادّة y من B بحيث يكون من الضّروري إن وجدت y إن توجد x.

---

(1) أعدتُ صياغة التعريف الموجود في كتاب التبعيّة والعقل Supervenience and Mind الصفحات 9 - 98 بكلماتي الخاصة.

4 - معايير الهويّة للخصائص والأحداث:

توجد طرقٌ مختلفة لتقسيم العالم إلى أحداث، وذلك بسبب وجود طرقٍ مختلفة لتقسيم العالم إلى مواد وخصائص، فيوجد على سبيل المثال في حالة الخصائص طرقٌ مختلفة لا تحصى لتقسيم الحيوانات إلى أنواع، يمكن للمرء أن يجمع كلّ الحيوانات التي تعيش في الماء في نوعٍ واحد - "ساكني الماء"؛ وكلّ الحيوانات التي تطير كنوعٍ آخر "حيوانات طائرة"، ولكنْ عندها لنتمكّن من وصف العالم بشكل كامل، يلزمنا أن نضيف أنّ كثيرًا من ساكني الماء يتنفّسون بالغلاصم، ولكنّ بعضها له رئتان (مثلًا الحيتان)؛ وأنّ بعض الحيوانات الطائرة تطعم صغارَها بإرضاعها الحليب (مثلًا الخفافيش)، ولكنّ معظمَها لا يفعلُ ذلك، ويمكن بأسلوبٍ بديل أن يتّبع المرء تصنيف الحيوانات الطبيعي في علم الحيوان (الذي يعتمد على سماتٍ عامّة مختلفة كثيرًا للحيوانات) إلى أسماك وطيور وثدييات؛ ثمّ نضيفُ بعد ذلك أنّ كثيرًا من الثدييات يعيش في البرّ، ولكن بعضها يعيش في الماء، وبعضها يطير، هنالك فائدةٌ واضحة لاستخدام نظام علم الحيوانات الطبيعي للتّصنيف: إنّه يمكننا من الإخبار عن تاريخ التّطور بشكل أكثر إيجازًا - بداية كان هنالك السّمك ثمّ الطيور ثمّ الثدييات، لكن أي من نظامي الوصف سيمكّننا من الإخبار عن تاريخ العالم كله.

إنّ متطلّب التمكّن من الإخبار عن تاريخ العالم كلّه (وضع أحدهم في موقف ليعلم كلّ شيء قد حدث ويحدث وسيحدث في العالم)، عبْر سردِ مجموعة فرديّة من الأحداث التي تشمل كلّ الأحداث، سيضع قيودًا على كيفيّة إمكانيّة فعل ذلك، وقيودًا على معايير الهويّة الممكنة، والقيد كما رأيناه أنّ الخصائص والمواد والأزمنة المشكّلة للأحداث يجب أن يدلّ عليها محددات مبينة، ونظرًا لأنّ هويّة المحدّد المبين تتشكّل من معايير تطبيقه، فإنّ هذه المحددات ستدلّ على الخصائص نفسها، فإذا - وفقط إذا - كانت متكافئة منطقيًّا، وهكذا على سبيل المثال فإنّ كوْن الشيء أحمرًا (له الخاصيّة التي يدلّ عليها المحدّد المبين "أحمر") كونه يعكس الضّوء من طول موجة كذا وكذا

(أي يكون الخاصيّة التي يدلّ عليها المحدّد المبين "يعكس الضّوء من طول موجة كذا وكذا") ليس هو الخاصيّة نفسها- لأنّ اكتساب إحدى الخاصيّتين لا يقتضي اكتسابَ الخاصيّة الأخرى والعكس بالعكس، فإنْ قال أحدهم إنّ هاتين الخاصيّتين هما الخاصيّة نفسها رغم أنّ المحدّدين ليسا متكافئين منطقيًّا، فيكون عندها معرفة امتلاك جسم للخاصيّة التي يدلّ عليها المحدّد "يعكس ضوء من طول موجة معينة" لن يخبرك كلّ ما يلزم معرفته عنه؛ أي أنّه أحمر (أي يبدو بطريقةٍ معينة لمعظم الناس) وهذه معلومة إضافيّة للعالم، ويلزمك أن تشمل هذه المعلومة الأخيرة أو شيء يستلزمها في التاريخ الكامل للعالم، ولكن إن كان جسمٌ ما ثلاثيّ الأضلاع فإنّ الشّكل الثلاثي المغلق الذي له ثلاثة أضلاع (وقد عرف بحسب ما دلّ عليه المحدّد المبين "ثلاثي الأضلاع") أي لا يوجد هنالك شيء إضافي للعالم عن كوْنه مثلثًا، شكل مثلث مغلق له ثلاثُ زوايا داخليّة (عرف كما دلّ عليه المحدّد المثلث) ووجود أحدهما يقتضي وجودَ الآخر، والعكس بالعكس، وهكذا فلستُ محتاجًا أن تذكر أنّ شكلًا ما هو ثلاثي الأضلاع، وأنّه مثلث الزوايا كذلك؛ لكي تخبر التاريخ الكامل للعالم نظرًا لأنّ المحدّدين المبينين لـ "ثلاثي الأضلاع" و"مثلث الزوايا" متكافئان منطقيًّا فيدلّان على الخاصيّة نفسها، من المهمّ تمييز وصف خاصيّة P وفقَ خاصيّة ما تمتلكها، من محدّد قوي (مبين أو غير مبين) لـ P، إنّ المحدد "أخضر" هو محدّد مبين لخاصيّة كون الشيء أخضرًا؛ وتنطبق عليها في كلّ العوالم الممكنة ومن يعلم ما يعني كلمة "أخضر" يعلم ماذا يجب أن يبدو الشيء ليكون أخضرًا "لون أماندا المفضل" و"لون العشب" قد تعمل كأوصاف لخاصيّة أخضر بناءً على خصائصها، التي قد تكون (في عالمنا) أوصافًا معرفة متفرّدة، يمكن أن تستخدم هذه الكلمات لوصف خاصيّة كوْن الشيء أخضرًا لتحدد بشكلٍ مبين خاصيّة مختلفة - كخاصيّة كوْنه اللون المفضل لأماندا، أو خاصيّة كونه اللون نفسه للعشب - وهي الخاصيّة التي تنسب لكون الشيء أخضرَ اللون، إنّ جملة "الأخضر هو لون أماندا المفضل" جملة خبريّة حيث يكون لونُ أماندا المفضّل محدّدًا بشكل مبين لخاصيّة كوْنه لون أماندا المفضّل، وبالتالي يصف (في عالمنا) خاصيّة كوْن الشيء أخضرًا، يقول بأنّ

الخاصيّة "أخضر" لها نفس خاصيّة كونه لون أماندا المفضّل، ولو كانت (بشكل غير اعتيادي) تؤكّد كتعبير عن هويّة خاصيّتين محددتين بشكل مبين، فسيكون هذا خاطئًا.(1)

ويتبع من تقسيم الخاصيات فرديًّا عبر المحدّدات المبينة التي تدلّ عليها، بأنّ تطابق خاصيّة لخاصيّة أخرى من المسائل القبليّة a priori (اعتماد على إن كانت إحداها تقتضي امتلاك الخاصيّة الأخرى، والعكس بالعكس) كما أنّ من المسائل القَبْلِيّة المحضة تبعيّة نوع من خاصيّة لنوع آخر من الخاصيات، ويعتمد ذلك أن كانت خاصيّة من النوع الأوّل يلزم من امتلاكها من قبل مادّة امتلاك المادّة لخاصيّة من النوع الآخر، لا يمكن منطقيًّا لمادّة ما أن تملك خاصيّة من النوع الأول دون امتلاك خاصيّة من النّوع الآخر، لكنّ كثيرًا من الفلاسفة أثنوا في السنوات الأخيرة على نظريات هويّة الخاصيّة propriety identity ومن نتيجتها أنّ معرفة تجسد الخاصيات في المواد وعندما لا تتجسّد فيها يضعك بالضّرورة في موقف معرفةِ كلّ شيء قد حدث، وهذه النظريّة التي تدعي أنّ الخاصيّة الوحيدة هي الخاصيّة التي يكون لاكتسابها من قبل مادّة آثار، وبالتالي يمكننا تفسير العالم بشكل أفضل؛ وهكذا يثبت أنّنا يجب أن نعتبر خاصيّة لا آثار لها وتملّكها مادّة ما بأنّها حقًّا نفسها كالخاصيّة التي يكون لها آثار، طالما كانت الخاصيّة الأخيرة قد تجسّدت دون تغيير في المادّة نفسها في الزّمن والمكان كالخاصيّة الأولى، ونظرًا لأنّها مسألة متى تتجسّد خاصيات معًا دون تغيير هي مسألة تخصّ الاكتشاف العلمي، وكذلك ما هي التّأثيرات التي تكون لمادّة ما، فمسألة متى تكون خاصيّتان هما الخاصيّة نفسها

---

(1) كما ذكرت فإنّ محدّدًا لخاصيّة ما يمكن أنْ يتحوّل إلى محدّد قوي غير مبين لخاصيّة أخرى، والتي تتمتع بالخاصيّة الأولى، وأنّ ذلك إنْ حدث يمكن أن يوضّح عبر استخدام الصفة «فعلي actual"، واللون "الفعلي للعشب" يمكن أن يستخدم كمحدّد قوي بأنّ اللون الذي في العالم الحقيقي (الفعلي) هو لون العشب، وفي تلك الحالة "الأخضر هو لون (فعلي) للعشب" سيكون تعبير هويّة (صحيح)، تسمح لنا "أداة التقويّة rigidification" هذه للمحددات بتحويل أي وصفٍ معرّف فريد لشيء، بما في ذلك خاصيّة ما، إلى محدّد قوي لذلك الشيء، ولكنّها لا تحوّله إلى محدّد مبين لذلك الشيء؛ لأنّ مَن يعلم معنى الإخبار المقوى "اللون (الفعلي) للعشب" لا يحتاج أن يملك أيّ قدرة لمعرفة أي خاصيّة لونيّة (غير تلك للعشب) بأنّها تلك الخاصيّة اللونيّة؛ لأنّه ربما لم يرَ أيّ عشب.

هي مسألة بعديّة a posteriori (أي لا يمكن حلّها بالنظر الفلسفي النّظري armchair philosophizing)، وهكذا كتب هيلاري بوتنام بأنّه: "يمكن للخاصيات أن تكون متطابقةً بشكل مصطنع synthetically" (ولعلّه قصد أنّه قد يكون تطابق الخاصيتين حقيقة جائزة منطقيًّا) وأنّ "الطريقة التي نثبت فيها أنّ الخاصيات متطابقة بشكل مصطنع يكون عبر تبيين أنّ تحديدهما يبسّط محاولاتنا التفسيريّة بطرقٍ مألوفة معينة"[1] وجود تفريغ كهربائي معين في السّماء (أي أنّ السماء تتّصف بتفريغٍ كهربائي من نوع معيّن) يتجسّد مع وقوع البرق دون أيّ فرق (أي أنّ السماء تضيء بطريقةٍ معينة)، ولكنْ بوجود تفريغ كهربائي في السّماء يمكن تفسير إضاءة السماء، وكذلك الظّواهر الأخرى التي تقع غالبًا في نفس الوقت تقريبًا مثل اشتعال الأشجار في بعض الأحيان؛ في حين أنّ إضاءة السماء لا تقدم تعليلًا لأيّ شيء - كما سيدعي بوتنام - لا يمكن تعليله بشكل أفضل عبْرَ وقوع التّفريغ الكهربائي، وهكذا بناء على نظريّة بوتنام فإنّ خاصيّة الإضاءة للسماء هي نفسها خاصيّة اتصافها بالتفريغ الكهربائي، هذا النّوع من نظريّة هويّة الخاصيّة متضمّن في نظريات هويّة الحدث الأكثر وضوحًا، والتي قدّمت بهدف دعم فكرة اعتبار الأحداث العقليّة هي الأحداث الفيزيائيّة نفسها (وهي قضيّة سوف نناقشها في الفصل الثّالث)، ولذلك ادّعى بلاس U.T, place، أوّل مناصري الرّؤية الحديثة لهويّة الحدث العقلي-الفيزيائي في عام 1956[2] بأنّ "العمليّة أو الحدث المشاهد بطريقةٍ ما هو العمليّة نفسها أو الحدث نفسه المشاهد في مجموعة أخرى من المشاهدات (أو المستنبط منها)..، إن كان الحدث الآخر يقدّم تفسيرًا للمجموعة الأولى من المشاهدات"[3] وقد أضاف لاحقًا أنّه إن كانت مجموعتان من المشاهدات تعودان إلى النقطة نفسها في المكان والزمان (بكلمات أخرى إن كان بإمكاننا أن ننسب الخصائص إلى المادّة نفسها) فسيكون

(1) مقال بوتنام "بوتنام، هيلاري" في "دليل إلى فلسفة العقل A Companion to the Philosophy of Mind"، مطبعة بلاكويل، 1998، ص 508.

(2) U.T, place، "هل الوعي عمليّة دماغية"، المجلة البريطانيّة لعلم النفس، 60 - 44 ،(1956) ،47

(3) U.T, place، "المذهب المادي كفرضيّة علمية" المراجعة الفلسفية، 4 - 101 ،(1960) 69

الاستنتاجُ مرّة أخرى أنّ التّفريغ الكهربائي (خاصية) في السّماء (مادّة) هو الحدث نفسه كالبرق في السّماء لأنّه يفسّر ما نشاهده عندما نرى البرق.

إنّ رؤية هويّة الخاصيّة المتضمّنة في كتابات بوتنام وبلاس قد اهتمّ بها كثيرًا عددٌ من المؤلفين الذين ادّعوا أنّ كلّ الخصائص هي ببساطة قوى لإنتاج تأثيرات[1]، فإنْ كان وصف ما لخاصيّة يبدو أنّه يدلّ على خاصيّة ما لا تنتج أثرًا عندما تتجسّد في مادة، فإنّ ما يدلّ عليه يجب في الحقيقة أن يكون نفسه كخاصيّة تنتج أثرًا، فإنّ كوْن الشيء "أحمرًا" لا يبدو أنّه يدلّ على خاصيّة تحدث اختلافًا في العالم (لأنّ ما يحدث الفرقَ هو القدرةُ على عكس الضوء من طول موجة معين)، فكون الشّيء أحمرًا يجب أن يكون نفسه كالخاصيّة المحدثة للتّغيير، وأوفق هنا، كما سأناقش بشكل أكثر أوسع في الفصل الخامس بأنّ القوى لإنتاج التّأثيرات متضمّنة في خاصيات المواد، ولكنْ بناء على الرّؤية التي وصفناها للتّو لا توجد أيّ خاصيات أخرى، ولكن ليست كلّ الخاصيات مجرّد قوى لإنتاج التّأثيرات- مع العلم أنّ التأثيرات هي الأحداث بالمعنى الذي أستخدمه لتجسّدات الخصائص في الموادّ، والقول بأنّ التّأثيرات هي أحداثٌ هو افتراض يشا4رك به الفلاسفة الذين يطرحون هذه الرّؤية لأنّ كلّ الخاصيات ليست إلّا قوى لإنتاج التأثيرات، وقد ناقشت مسبقًا بأنّ تاريخ العالم مجرد سلسلةٍ من الأحداث، وباعتبارها أشياءَ تحدث فالتّأثيرات هي أحداث، ولكن إن لم يكن هنالك خصائصُ غير القوى، فستكون كلّ الخصائص في تلك الحالة قوى لإنتاج القوى، وهذه ستكون قوى لإنتاج قوى أخرى، وهكذا بتسلسلٍ لا نهائي ad infinity، قد تختلف قوّة ما P_1 ، عن قوة أخرى P_2 ، بأن تكون هي قوّة تنتج من القوى الجديدة أكثر من P_2، أو قوى تنتج قوًى، وبعضها قد تنتجها أيضًا قوى أخرى P_3، ولكن لن يوجد أيّ فرق (على الأقلّ فرق قابل للتحري) بين هذه الشبكة الكاملة من

(1) انظر على سبيل المثال ما كتبه سدني شو ميكر بعنوان «السببيّة والخصائص» الذي أعيد طبعه في كتابه «الهويّة والسبب والعقل»، مطبعة جامعة كمبردج، 1984: «ما الذي يجعل الخاصيّة التي تكون عليها، ما الذي يحدد هويتها، إنّه إمكانيّة المساهمة في قوى السببيّة للأشياء التي تملكها «ص112»

القوى وبين أيّ شبكة موازية بالشكل isomorphic من القوى[1] ومع ذلك فيُمكننا أن نتعرّف على الفروق بين القوى من حيث امتلاكها تأثيراتٍ مختلفة، يمكننا مشاهدتها، كذلك دون أن نكون قادرين على مشاهدة تأثيرات تلك التّأثيرات، ودون افتراض أنّ التأثيرات الأولى كان لها أيّ تأثيرات، يمكننا أن نتعرّف عليها بشكل مستقلّ عن تأثيراتها، وحركاتها، وتفاعلاتها، والسّمات السطحيّة للمواد الفيزيائيّة (لونها، نعومتها، قساوتها، إلى آخره)، إن ادّعى أحدهم أنّ كلّ هذه السمات هي ببساطة قوى الموادّ لإنتاج أحداث واعية مختلفة (مثلًا نماذج من الإحساسات)، في المشاهدين، ففي تلك الحال فإنّ خصائص هذه الأحداث الأخيرة (مثلًا الخصائص الحسّية) هي ما هي عليه مستقلّة عن تأثيراتها، في نهاية المطاف يجب أن يوجد أكثر من ذلك لبعض الخصائص، وبالتالي للأحداث التي تشملها غير القوى المنتجة لأحداث تاليّة أيضًا، تشكّل هذه الأحداث بياناتَ العلم التي تقدّم لنا دليلًا يثبت النّظرياتِ العلميّة التي تدّعي أنّ موادَّ لها قوى تسبب هذه الأحداث، الأمرُ يشبه المثال التالي: لن يحدثَ أيّ فرق في طريقة إدارة البلاد إن كانت سلطات الموظّف الحكومي الوحيدة هي سلطات تعيين موظّفين آخرين، والذين هُم بدورهم سلطاتهم مجرّد تعيين موظفين آخرين أيضًا، وهكذا بتسلسلٍ لا نهائي، إن قوى المواد تحدث فروقًا قابلة للمشاهدة في الكون وساكنيه.

---

(1) أشار ألكسندر بيرد Alexander Bird إلى استحالة الادّعاء الذي أقدّمه أنا وآخرون بأنّه لا يمكن للمرء أنْ يميّز بين قوّة وقوّة إن كانت القوى ببساطة قوى لإنتاج قوى أخرى، بأنّ المرء يمكنه أن يميز وفق عدد القوى الأخرى التي تنتجها قوّة معطاة وعلاقاتها السببيّة النسبيّة مع بعضها البعض، انظر "ارتداد القوى المجردة The Regress of Pure Powers" الفصليّة الفلسفيّة 34 – 513، (2007)، 57، ومؤلفه "ميتافيزيقيا الطبيعة Nature's Metaphysics"، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2007 الفصل السادس، ادّعيت في النّص أنّنا لا نحتاج إلى أكثر من مجرد التفريق بين القوى، وبيّن جون هواثرون John Hawthorne هذا بالإشارة إلى إمكانيّة وجود عالم يكون فيه خاصيّتان لهما نفس التأثير عندما تتجسّدان بشكل منفرد، ولكنّ أثريهما يكونان مختلفين عندما تتجسّدان معًا مقارنة بالتأثير الذي تحدثه كلّ منهما بشكل منفصل، فيجب أن تكون الخاصيّتان متميزتَيْن بالاختلاف عن بعضهما البعض، ولكن المرء لا يمكنه تمييزهما عن بعضهما اعتمادًا على تأثيرهما، انظر مؤلّفه "النزعة البنيويّة السببيّة Causal Structuralism" أعيد نشره في مؤلفه "بحوث ميتافيزيقيّة Metaphysical Essays" مطبعة جامعة أوكسفورد، 2006، ص224.

وقد يحاول المرءُ تجنّب هذه النتيجة بقوله في حين أنّ الخصائص الوحيدة للمواد هي قواها، يمكننا التّمييز بين الأحداث المختلفة (التي تشمل قوًى مختلفة) ليس فقط عبر أحداثٍ أخرى تسببها، ولكن نميّز بينها عبر "مناحيها aspects" المختلفة و"أنماط التمثل modes of presentation" المختلفة، ويمكن للمرء أن يقول إنّه عندما يكون للسّطح قوة معينة، فهنالك حدثان منفصلان لكوْنه أحمرًا، ويعكس الضّوء من طول موجة كذا (واللّذان هما الحدث نفسه) ولكنْ يمكننا الإشارة إلى الحدث نفسه عبرَ طرق عرض "تمثيل" مختلفة أو مناحٍ مختلفة (مثلًا لونه الظّاهر وطول الموجة المنعكس)، ولكنّ هذا يضاعف الفئات الوجوديّة (الأنطولوجية) دون ضرورة، وذلك لأنّ طريقة عرض أو منحى حدثٍ ما، هي صفة حقيقيّة للشيء كأيّ خاصية، ولا يبقى أي شيء ويتضح الكثير إنْ قلنا إنّ اللون الأحمر المرئي وانعكاس الضّوء من طول موجة معينة كلاهما خاصيتان للسطح.

إنّ هذه الاعتبارات تؤثّر على حالة الاكتشافات العلميّة من نوع "البرق هو تفريغ كهربائي" كما يحلّلها مؤلّفون كما نوقش للتّو باعتبارها ادّعاءات هوية، أي ادّعاءات بأنّ تلك الخاصيتيْن هما الخاصيّة نفسها، تدّعي هذه العبارة أنّ الخاصيّة الموصوفة بالبرق في السّماء، هي الخاصيّة نفسها مثل خاصيّة في السّماء تتصف بتفريغ كهربائي من نوع معيّن، ولكن يجب أن نسأل بشكل أكثر دقة ما الذي يجعل السّماء تتّصف بالبرق، هل هو أن تضاء السماء بطريقة معينة؟ في هذه الحالة إنْ أردنا أن نعطي وصفًا كاملًا للعالم بحيث يشير إلى الخصائص وفق محدّدات مبينة، فإنّ الخاصيتين لن تكونا الخاصيّة نفسها بالتأكيد؛ فتجسّد الخاصيّة الأخيرة (تفريغ الشحنة الكهربائية) قد يسبب تجسّد الخاصيّة الأولى (إضاءة السّماء)، ولكنهما خاصيّتان مختلفتان، ولا تتبع إحداهما الأخرى، وبالمقابل قد يجيب أحدُهم بأنّ اتّصاف السماء البرق يعني أن تتّصف أيضًا بتلك الخاصيّة الفعليّة التي تسبّب إضاءة السّماء بطريقة معينة، وفي هذه الحالة فإنّ الخاصيّتين هما فعلًا الخاصيّة نفسها، كما (في وصفنا للتّو، وانْظر الملاحظة 20) أنّ خاصيّة كوْن الشيء أخضر اللون وكونه اللون الفعلي للعشب هما الخاصيّة نفسها، ولكنْ

عندها توجد خاصيّة أخرى تملكها السّماء التي ليست هي خاصيّة البرق نفسها- خاصيّة أن تضاء بأسلوب معين- ولكن تجسّد هذه الخاصيّة يسببه البرق.

كما قد ذكرت للتّو، أفهم من "الوصف النظامي canonical description" لحدث ما فهمًا يبنى على المحدّدات المبيّنة لمادّة (مواد)، وخاصيّة، وزمن مشمول للحدث، إنّ ارتباط هذه المحددات المبيّنة سيشكّل محدّدًا مبينًا للحدث، يجب أن نعتبر أنّ أيّ وصفين نظاميين بأنّهما يدلّان على الحدث نفسه، إذا - وفقط إذا - في أيّ عالم ممكن يحوي حدثًا يشير إلى أحدهما سيحتوي حدثًا يشير إلى الآخر، والعكس بالعكس، لأنّه عندها فقط يكون وقوعُ أحد الحدثين لا يغيّر شيئًا في تاريخ العالم أكثر من وقوع الحدث الآخر، فالأحداثُ التي تشمل تجسّد الخصائص نفسها في المواد نفسها في الزّمن نفسه ستكون عندها متطابقة identical، ولكنّ الوصفين النظاميين لحدوث شيء ما قد يستلزم أحيانًا كلًّا منهما الآخر دون أنْ تكون كلّ الخواص والمواد والأزمنة المشمولة فيهما هي نفسها، وإحدى الحالات عندما يلزم من امتلاك مادّة لخاصيّة جزء ما من تلك المادّة التي لها الخاصيّة ويكون من لوازمها، على سبيل المثال، المنضدة مستوية، إذا - وفقط إذا - كان أعلى المنضدة مستويًا، ولكنّ الأوّل ليس شيئًا يقع في تاريخ العالم بالإضافة إلى الشّيء الآخر، وكذلك ليس الآخر وقوعًا إضافيًّا إلى الأوّل، ولكنْ سيكون ظاهرًا وفقَ معياري بشكل طبيعي أن تكون الأحداثُ هي نفسَها إن كانت الخصائص (المحدّدة بشكل مبين) والمواد والأزمنة هي نفسها فقط، وهكذا بأنّ إضاءة السّماء في السّاعة الثلاثة صباحًا؛ وكذلك فكوْن المنضدة حمراء (في ما أعتقد أنّه المعنى الطّبيعي للّون "الأحمر") ليس هو الحدث نفسه لانعكاس الضّوء اليوم عن الطاولة من طول موجة معين.

توجد نظريّةٌ هويّة للحدث event – identity تنافس النظريّة التي كنت أدافع عنها للتّو، وهذه النّظريّة يناصرها دونالد دافيدسون Donald Davidson بأنّ "الأحداث تتطابق بالهوية"، إذا - وفقط إذا - كان لها السّبب والآثار نفسها"[1] والمشكلة الواضحة أنّ هذا

(1) دونالد دافيدسون «تفرد الأحداث» في كتابه الأفعال والأحداث، مطبعة كلاريندون، 1980، ص 179

يمكن تطبيقه فقط على الأحداث النّاشئة عن سبب ولها آثار[1]، ولكنْ حتّى إنْ فرضنا أنّ لكلّ حدث سبب (ولا أرى مبررًا لافتراض ذلك) فلا يوجد مبرّر لنفترض بأنّ لكلّ حدث أثر، ولكن حتّى لو اقتصر تعلّقها على الأحداث التي لها أسبابٌ ولها نتائج، فيبدو أنّه تتبقّى إمكانيّة وجود أمثلة واضحة مخالفة لنظريّة دافيدسون، ألا يمكن أن يوجد حدث A_1 له أثران مختلفان هما E_2 و E_3، وكلّ منهما يسبب E_4؟ وهذا يمكن أن يحدث بالتأكيد إن لم يكن أيّ من E_2 ولا E_3 سببين كافيين لـE_4؛ فكلّ منهما يمكن أن يكونَ سببًا جزئيًّا (أي شرطًا ضروريًّا) للتأسيس الأثر، وفقط إن كانا معًا يمكن أن يسبّبا بشكل كامل التّأثير (أي هما سببٌ كافٍ له)، وهكذا ليكون مبدأ دافيدسون مقبولًا يلزمنا أن نفهم من عبارة "كل منهما يسبب E_4 "، "كلّ منهما سبب كاف لـ E_4 " ولكنْ عندها قد يبقى E_2 و E_3 كأحداث منفصلة أن كان E_4 قد "حُدّد بشكل مبالغ"، أي إن كان أيّ من E_2 أو E_3 سيسبّب E_4 دون وجود الآخر، وهكذا يلزمنا أن نضيف تعبيرًا "طالما أنّ التّأثيرات ليست محدّدة بشكل مبالغ"- أي طالما لا يوجد هنالك سببان كافيان منفصلان لـ E_4، عندها إن كان كلّ من E_2 و E_3 سببيْن كافيين ولكنّهما ليسا سببين كافيين منفصلين، فعندها سيكونان حقًّا السببَ الكافي نفسه لـ E_4، وبالتالي فهما الحادث نفسه، وإن مبدأ دافيدسون إن حُلّل كما فعلنا صحيح بغير شكّ (عندما يتعلق بالأحداث التي لها أسباب ولها تأثيرات) لكنّ المبدأ لا يقدّم أيّ معيار لتحديد إن كان E_2 و E_3 هما سببان كافيان منفصلان أم لا، وليس أنّهما السبب الكافي نفسه- وهذا يعتمد على أن كانا هما الحدث نفسه أم لا، وبالتالي تتطلب النّظريّة معيارًا آخر لهويّة الحدث لكي نحدّد إن كان الحدثان متطابقين، وهذا هو الدور (الحلقة الخبيثة)؛ وهو صحيح بلا شكّ (بالنسبة للأحداث التي لها أسباب ولها نتائج) لكنه غير مفيد على الإطلاق.

(1) وهو إشكال كبير على نظريّة ديفيدسون، يقول إدوارد لُو (E, J, Lowe) في مقدّمته لفلسفة العقل عن هذا الإشكال: "فمحلّ جدل ما إذا كان هناك دائما قانون سببي عام- حينما يسبب حدث حدثًا آخر- بموجبه يمكن تصنيفُ هذا التفاعل السّببي المعين تحته كمثال، ومحلّ جدل جدًّا- حتى في الفيزياء- ما إذا كان هناك قوانين حتميّة وصارمة، لا استثناء لها؛ للتفاعل السببي"، ناهيك عن تطبيق ذلك في الأحداث العقليّة مع الأحداث الدماغية، (رضا)

5 - معايير الهويّة للمواد:

لنخبر بالتّاريخ الكامل للعالم كما ناقشت مسبقًا فإنّ ذلك يشمل ذكر كلّ الأحداث من مجموعة فرعيّة ما، وتحتوي كلّ الأحداث التي وقعت وفق أوصافها النظامية، وقد رأينا في حالة الخصائص التي تتضمّن الإشارة إلى الخصائص المشمولة في المحدّدات المبينة، ويلزمنا أن نحدّد بشكل مبين المواد أيضًا- بمجرّد إعطاء وصفٍ لها، فحتّى الوصف المثبت لن يخبرنا ما الذي كان أخضرًا أو مربعًا أو على بُعد عشرة أمتار من الحائط، فالخصائص أشياء غير زمنيّة تظهر من حين إلى آخر في المواد، لكن الموادّ المفردة تنتمي إلى عالمٍ من التغيير، وتستمرّ بالوجود عبر فترات من الزمن، ولذلك نتوقّع أن تكون شروطُ هويتها أكثرَ تعقيدًا من شروط هويّة الخصائص، تسعى هذه الفقرة لوضْعِ فئات ونتائج ستكون مفيدة في الوقت المناسب للإجابة عن أسئلة بخصوص إن كان البشر هم وأجسادُهم هي الموادّ نفسها، وما الذي يجعل شخصًا ما في وقت سابقٍ هو الشخص نفسه في الوقت اللاحق..

إنّ هويّة الموادّ مع مرور الزمن مسألةٌ تتعلّق بمدى وجود استمراريّة بين الموادّ من حيث الخواص التي تمتلكُها، وربّما تتعلّق أيضًا بشيء آخر غير الخواص، ولكي تكون مادّة S_2 في زمن T_2 هي المادّة نفسها كمادّة S_1 في زمن سابق T_1، يجب أن تحقّق نوعين من المعايير؛ يجب أن تنتمي المادّتان إلى النّوع الأساسي نفسه بالحدّ الأدنى[1] - سأدعوه

(1) النّوع الأساسيّ بالحد الأدنى الذي تنتمي له المادّة هو النوع الذي يتألف من كلّ الخصائص الأساسيّة لنوع ما، والتي يجب أن تملكها المادّة لتستمر بالوجود، إنْ كانت a هي المادّة نفسها مثل b، فيوجد مادّة f بحيث أن a هي f نفسها كما هي b، بشرط أن لا يوجد نوع محدّد أكثر g ويكون من الضروري أنّ a هي g نفسها كما هي b نفسها، فعندها تكون المادّة f هو النوع الأساسي بالحدّ الأدنى، في تلك الحالة يكون بالضرورة a هي h نفسها كما هي b نفسها عندما تكون h نوع أقلّ تحديدًا من f (بحيث أنّ وجود f يقتضي وجود h)، إنْ كان a هو الكلب نفسه مثل b، فهو بالضرورة الحيوان نفسه كما هو b، ولكن إنْ كان a هو الحيوان نفسه كما هو b، فلا يتبع من ذلك أنّ a هو الكلب نفسه كما هو b، وبالتّالي فأنا أتبنى فرضيّة ديفيد فيغين David Wiggin's للاعتماد التّصنيفي sortal dependence (سماها فرضيّة D في مصنفه التماثل وتجديد المادّة Sameness and Substance Renewed، بلاك ويل 2001، الصفحات - 55

"النّوع نفسه" لاحقًا، نعتقد أنّ تنوعات خاصّة من المادّة تنتمي إلى أنواع، بحيث أنّ كلّ أعضاء النّوع المعين يتشاركون بخصائص أساسيّة محدّدة، ممّا يجعلهم أعضاءَ في ذلك النوع، وهكذا فإنّ منضدة معينة تنتمي إلى نوع المناضد؛ (مهما تكنْ خصائصها الأخرى) ويجب على كلّ المناضد أن يكون لها سطح مستوٍ يستخدم لوضع الأشياء عليه، وإنْ فقدت مادّة ما خصائصَ نوعها الأساسيّة ستتوقّف عن الوجود، في الخطاب الاعتيادي من غير الواضح غالبًا أيّ الخصائص هي خصائص أساسيّة للنّوع الذي تنتمي إليه مادّة معينة، ولكن من الواضح أنّ بعض الخصائص التي تتشارك بها مادّة مع المواد الأخرى بحيث لو فقدتها سوف تتوقّف عن الانتماء إلى النوع نفسه من الشيء، وبالتّالي تتوقّف عن الوجود، ولو أردنا أن نقدّم وصفًا كاملًا للعالم يجب أن تُضبط اللغة بحيث يتّضح لأيّ مادّة الخصائص الأساسيّة للنوع الذي تنتمي إليه، ومن الواضح تمامًا كم بيّنت مسبقًا بمثال علم الحيوان؛ توجد طرق مختلفة لتقسيم العالم إلى أنواعٍ من المواد، وأي واحدة من هذه الطرق ستمكننا من إعطاء وصف صحيح وكامل للعالم، واستخدم هنا هذه النقطة لأبيّن كيف يؤثر التقسيم على تحديد أيّ مادّة فرديّة تكون نفسها كمادة سابقة، افترض أنّ لديّ سيارة تحوّلت إلى قارب، يمكنني أن أفكّر بالسيارات باعتبارها سيارات أساسًا، وفي تلك الحالة فإنّ مادّة (سيارة) توقّفت عن الوجود، واستخدمت المادّة الخام التي صنعت منها لصنع مادّة مختلفة (قارب)، أو قد أعتقد أنّ السيارات مركبات ذات محرّك، وفي أي الحالين فقد استمرّت سيارتي بالوجود، ولكن مع خصائص مختلفة (غير أساسية) (أصبحت قاربًا بدل أن تكون سيارة)، كلّ الموادّ الثلاث توجد (سواء اعتقدنا بها بطريقة ما أو بأخرى) فالسيارة التي هي أساسًا سيارة، والقارب هو أساسًا قارب، والمركبة ذات المحرّك هي أساسًا مركبة ذات محرك، ولكنْ يمكنني أن أخبر قصّةً كاملة للعالم إمّا بإخبار قصة المركبة ذات المحرك، أو بإخبار قصة السيارة والقارب.

---

61)، وهكذا ووفق لمبرراته الخاصة، أنكر أنا إمكانيّة الهويّة النسبيّة relative identity – أنّ a تكون f نفسها كما هي b نفسها، ولكن لا تكون g نفسها كما هي b وللاطلاع على هذا انظر في أماكن كثيرة من كتاب التماثل وتجديد المادة.

المتطلب الثّاني لتكون مادّة ما في زمن ما هي المادّة نفسها في زمن آخر، أن تكون المادتان متآلفتين بشكلٍ رئيسي من الأجزاء نفسها، أو أجزاء حصلت عليها بالاستبدال التدريجي مكان الأجزاء في المادّة السابقة، ومدى ثبوت هذا الأمر يختلف حسب جنس المادة، فأنواع المواد تنتمي إلى "أجناس" مختلفة (ولا أستخدم هذه الكلمة بالمعنى البيولوجي، وإنّما بمعنى الفئة الواسعة فقط)

وتختلف الأجناسُ عن بعضها البعض من حيث مدى الاستبدال أو إعادة ترتيب لأجزاء نوع المادّة الذي ينتمي لذلك الجنس genus، والذي يتوافق مع وجود المادّة في أي وقت أو وجودها على مدى الزّمن، وتشمل أجناس المواد: المواد البسيطة simples والمتعضيات organisms والمصنوعات artefacts والتضاريس الجغرافيّة geographical features والمركبات الجزئيّة mereological compounds والكيانات المتفرقة gerrymandered entities، أما المادّة البسيطة فهي شيء له جزءٌ واحد فقط غير قابلٍ للتجزئة؛ فوجود ذلك الجزء ضروري وكافٍ لوجود المادّة في أيّ وقت، بعض الجسيمات الأساسيّة مثل الإلكترونات والكواركات يبدو أنّها تتألف من جزءٍ واحد فقط، وبالتّالي تبدو أنّها "مواد بسيطة"، يتألّف الإلكترون من جزء واحد فقط، ويجب أن يستمرّ ذلك الجزء بالوجود ليستمرّ ذلك الإلكترون بالوجود، والمتعضيات هي النباتات والحيوانات وتنتمي إلى الأنواع kinds (تسمّى طبيعيًّا الأنواع الحيويّة species بالمعنى البيولوجي)- توجد نباتات الفراولة أو أشجار السنديان أو النمل أو غيرها، وتتألف من أجزاء كثيرة: خلايا يمكن إزالتها أو استبدالها، وأجزاء من الخلايا يمكن إزالتها أو استبدالها، إن كان متعضيًا معينًا، على سبيل المثال، نبات فراولة معين، لم يوجد على الإطلاق، ولكن وجد نباتٌ له خصائص مشابهة جدًّا بدلًا عنه، فوفْق معاييرنا سنعتبره الكائن المتعضي نفسه، إذا - وفقط إذا - كانت معظم أجزائه نفسها، وسنبقى نعتبر كائنًا آخر بأنّه الكائن نفسه كالكائن الأصلي حتى وإنْ كانت معظم الأجزاء مختلفة طالما أنّ الاستبدال للأجزاء كان تدريجيًّا؛ على سبيل المثال، طالما

اكتسب نبات الفراولة بضعةَ خلايا جديدة في الوقت الذي استمرّت بقيّة خلايا الكائن بالوجود مؤدية الدور نفسه في إمداد الحيويّة والنّشاط للكائن، لكن تحدّد ما الذي يشكل "معظم" الأجزاء، أو ما هو الاستبدال "التّدريجي" للأجزاء، أمرٌ مبهمٌ طبعًا، لكن توجد حالاتٌ واضحة يستبدل فيها معظم الأجزاء ويكون الشّيء هو نفسه أو لا يكون الشيء هو نفسه، كما توجد حالات استبدال قد تكون "تدريجية" أو غير تدريجيّة تمكّننا غالبًا من القول بالتّحديد أنّ بعض المواد تستمرّ بالوجود أم لا تستمر، فلو قطعنا غصنًا من شجرة سنديان وطعّمنا الشّجرة بغصنٍ جديد؛ فلا تزال شجرة السنديان هي نفسها، ولكن إنْ قطعنا كلّ أغصانها وأزلْنا الجذع والجذور في آن معًا، واستبدلناها بجذع آخر طعّمناه ببضعة أغصان قديمة وبكثيرٍ من الأغصان الجديدة والجذور كذلك، فإنّ شجرة السنديان القديمة لم تعدْ موجودة، وقد استبدلت بشجرةٍ أخرى، إنّ المصنوعات هي أشياء يصنعها الأشخاص (أو الحيوانات) مثل المكاتب والمناضد والمزْهريات والبيوت، وكما في المتعضيات إن لم توجد المصنوعة على الإطلاق، وإنّما وجدت مصنوعة أخرى لها خصائص مشابهة جدًّا بدلًا عنها، فوفق معاييرنا سنعتبرها المصنوعةَ نفسها، إذا - وفقط إذا - كانت معظم أجزائها نفسها، ولكن في حالة المصنوعات يتوافق مجرّد القليل من الاستبدال مع استمرار وجود المادّة نفسها، وإن استبدل الكثير من الأجزاء؛ سواء على الفور أو تدريجيًّا، فستتوقّف المصنوعة عن الوجود، فلو استبدلت قائمة واحدة من القوائم الأربعة للمنضدة ستبقى المنضدةُ نفسها موجودة، ولكن إن استبدلت أعلى المنضدة وقائمتين من قوائمها كذلك فما تبقى سيكون منضدة مختلفة (لها قائمتان من المنضدة القديمة)، في حالةِ المصنوعات ليس المُبْهم فقط ما الذي يشكّل استبدالًا "تدريجيًّا" فقط، ولكنْ هنالك أسلوبان مختلفان لفهم متطلّب الاستبدال، وهذا توضّحه قصّة سفينة ثيسز Theseus وفي النسخة التي تخيلها هوبز Hopps [1] كان للسفينة ألواح استبدلت تدريجيًّا، إلى أن لم يبق أيّ من الألواح الأصليّة في مكانها، ثمّ أعيد ترتيب

---

(1) انظر: تومس هوبز، دي كوبور De Copore، 2.11

الألواح الأصليّة لتشكّل سفينة جديدة، وهكذا نسأل: أيّ سفينة هي السفينة الأصليّة نفسها- السفينة التي حافظت على استمراريّة التّنظيم مع السّفينة الأصل، أم السّفينة التي تألفت من الألواح الأصليّة كلّها نفسها؟ وهكذا فإنّ معاييرنا الطبيعيّة "للسّفينة نفسها" مُبْهمة جدًّا، فلا تمكننا من الإجابة عن هذا السؤال، ولكن يمكننا جعلها أكثر دقة؛ بحيث تكون استمراريّة ترتيبِ الألواح بالطريقة نفسها هي ما يحدّد الهوية، أكثر من الحفاظ على الألواح نفسها، أو يمكننا تأكيد العكس، في الحالة الأولى يمكننا أن نخبر القصة كاملة بقولنا إنّ السفينة استمرّت بالوجود في الزّمن كلّه، ولكنّ الألواح الأصليّة شكلت سفينة أخرى، في الحالة الثّانية يمكننا أن نخبر القصّة كاملة بقولنا إنّ السفينة استمرّت بالوجود أثناء استبدال الألواح، ولكنْ عندما أعيد تركيب الألواح المستبدلة لم تعدِ السّفينة المستمرّة بالوجود هي السفينة الأصليّة؛ فقد أصبحت السّفينة التي شكلت من الألواح الأصليّة هي السّفينة الأصلية، يمكننا الإخبار بالقصّة كاملة بأيّ من الطريقين دون أن نحذف أي شيء.

أمّا التضاريس الجغرافيّة فهي أشياءُ غير عضويّة تقع طبيعيًّا مثل الجبال والأنهار، إنّ حالة تضاريس صلبة مثل الجبل فيبدو أنّ الأجزاء المكوّنة لها توجد وتستمرّ غالبًا نفسها، ولكن في حالة النّهر فإنّ استمرار الاستبدال للأجزاء أمرٌ أساسيّ لهويّة النهر عبر الزمن؛ ولكن في كلا الحالتين يجب أن يكونا موجوديْن تقريبًا في المكان نفسه (أي تحيط بهما التضاريس الجغرافيّة نفسها)، وأمّا المركبات الجزئيّة mereological فتكون بالتّعريف هي نفسها، إذا - وفقط إذا - بقيت أجزاؤها كلها نفسها، فإنّ شذرة النحاس تعتبر مركبًا جزئيًّا، وتستمرّ في الوجود، إذا - وفقط إذا - استمرّ كلّ جزء منها بالوجود، وأخيرًا هنالك الكياناتُ المتفرقة gerrymandered وتتألف من ارتباطات اعتباطيّة من اثنين أو أكثر من الموادّ من الأجناس السابقة؛ على سبيل المثال، الكيان المتألّف من مقبض الدّرج الأيمن لمكتبي مع كوكب الزهرة، واللّذان يختلفان عن بعضهما وفق معايير ممكنة لا تحصى لتحديد هويّتهما، بعضها فقط ربّما فكّر به البشر، يعتبر بعض الفلاسفة

أنّ أنواعًا من المواد فقط لبعض هذه الأجناس هي "موادٌ" حقًا[1] والأشياء الأخرى هي البنَى الاصطناعية، ويمكن بالطبع للمرءِ استخدام كلمة مادّة بمعنًى مقيّد، بحيث يكون له هذه النتيجة، ولكن بناءً على تعريفي لكلمة مادّة substance الذي قدّمته في بداية هذا الفصل، توجد موادّ من كلّ هذه الأجناس، أشياء معينة التي من المتماسك منطقيًّا أن نفترض أنّها تنشئ أو تنشأ عن أشياء أخرى (أو التي تكون بحيث أنّ الأحداث المشتملة عليها تنشئ أو تنشأ)، توجد موادّ من كلّ هذه الأجناس ويوجد لها خصائص، ولا أرى أيّ مبرّر للعمل مع مفهوم أضيق لكلمة مادة.

وبكلّ الأحوال فإنّ التاريخ الكامل للعالم يلزمه ذكرُ موادّ من أجناس معينة فقط؛ على سبيل المثال، إنْ أخبرنا بتاريخ كلّ الجسيمات الأساسيّة (المعتبرة موادّ بسيطة)، بدء وجودها، واكتسابها أو خسارتها لخصائص ذاتيّة monadic غير أساسية وعلاقاتها مع الجسيمات الأخرى؛ قد يكفي ذلك (إنْ تناسينا في الوقت الحالي المشاكل الظاهرة التي سنناقشها لاحقًا، والتي تنشأ عن موادّ لها خصائص عقلية)، لا يوجد في أي مادّة أكثر من أجزائها (مثلًا، جسيمات أساسية) وطريقة ترتيب تلك الأجزاء، أحيانًا تتصرّف المواد التي تشكل أجزاء من موادّ أكبر بطريقة مختلفة عندما تشكل جزءًا من كلّ أكبر (وبالأخصّ عندما تشكل جزءًا من كائن عضوي) عن الطّرق التي تتصرّف بها عندما لا تُشَكل مثل ذلك الجزء، عندها يمكن تفسير سلوك الموادّ الأكبر بشكل أسهل إن كان سلوك الأجزاء قد حلّل وفق مساهماتها في سلوك المادّة الأكبر، ويمكننا تفسيرُ سبب تنمية النبات للجذور وفق وظيفة جذره في اقتصاد النبات ليأخذ المغذيات من التّربة، إنّ الخصائص السببيّة للموادّ الأكبر مثل المتعضيات هي بالضبط الخصائص السببيّة لأجزائها، وإنْ كان للأخيرة خصائص سببيّة بحيث عندما تتركّب مع الأجزاء الأخرى ستتصرف بأساليب مختلفة عن

(1) انظر: بيتر فان إنفاغن Peter van Inwagen، الكائنات الماديّة Material Beings، مطبعة جامعة كورنيل، 1990، القسم 13، وكتاب ترينتون ميريكس Trenton Merricks، الأشياء والأشخاص Object and Persons، مطبعة كلاريندون، 2001، اعتبر فان إنفاغن أنّ المركبات الجزئيّة والمصنوعات والأشياء المتفرقة غير موجودة، وبالتالي لا يمكن أنْ تكون مواد.

الأساليب التي تتصرّف به وهي منفردة، والخصائص السببيّة لجذر أو ورقة هي تمامًا الخصائص السببيّة لخلاياها، وإنْ تصرّفت الخليّة بأساليب مختلفة وهي في موقع معين في النّبات عن الأسلوب الذي ستتصرّف به إن لم تكن جزءًا من النبات، وهكذا فالطريقة الأخرى للإخبار بتاريخ العالم كلّه بدلًا من الإخبار فقط بتاريخ الجسيمات الأساسية قد تشمل الإخبار بتاريخ الكائنات العضويّة والمصنوعات، فنتحدّث عن متى كسبت أو خسرتْ أجزاءً أو أعيد ترتيب أجزائها الدّاخلية، وبعدها نضيف فقط ذلك الجزءَ من تاريخ الجسيمات الأساسيّة حيث لم تكن تشكل أجزاء لا تتغيّر من الكائن العضوي أو المصنوعات، هنالك طرق مختلفة كثيرة لإخبار القصة نفسها، ولكنْ ما الذي يجعل جزءًا من مادّة هو "الجزء نفسه" كجزء سابق؟ فجزءٌ من مادّة هو نفسه مادة، وبالتّالي يمكن للمرء تحديدُ أنّه الجزء نفسه وفق تحديد نسبة أجزائه الفرعيّة sub – parts التي يجب أنْ تبقى نفسها ومقدار فترة بقائها، فيمكن أن نفكّر في مسألة كون الجزء نفسه على أنّها مسألة امتلاك الأجزاء الفرعيّة نفسها، أو أنّ بعض الاستبدال لأجزائه الفرعيّة يعتبر متسقًا مع كونه الجزء نفسه، ولكن في النهاية إمّا أننا سنصل إلى المواد البسيطة، أو إن كانت المسألة قابلة للانقسام بلا نهاية، ورغبنا أن نعمل وفقَ معيار دقيق للهويّة (وهذا ما يلزمنا فعلُه لكي نخبر تاريخًا كاملًا للعالم) فيلزمنا أن نعرّف اعتباطيًّا مستوًى يكون فيه أيّ استبدال لجزء فرعي– فرعي sub – sub – part له نتيجة تجعل الجزءَ الفرعي ليس هو الجزءَ الفرعي نفسه، وهكذا فإمّا أنّ مستوى الأشياء البسيطة أو المستوى الاعتباطي arbitrary هو المستوى الذي سأدعوه الأجزاء النهائيّة ultimate parts، إنّ كوْنَ الجزء النهائي نفسه سيشمل، مثل أي مادة، امتلاك الخصائص الأساسيّة المميزة للنوع– فكونه هذا الإلكترون سيشمل كوْنه إلكترونًا؛ أي يملك كتلة معينة، وشحنة معينة، إلى آخره، وسيشمل كذلك شيئًا آخر ليكون المشار إليه نفسه من ذلك النوع أيّ بأن يكون الإلكترون نفسه– مبدأ تفرد (تحقيق الفردية) a principle of individuation، يعتمد نوع المبدأ اللازم لنصف العالم كلّه بشكل مهمّ على ماهيّة أنواع المواد، إحدى النظريات هي أنّ المواد هي ببساطة حزم لخصائص تتجسّد معًا، خصائص بمعنى الكليات universals،

أي بالمعنى المعرّف مسبقًا[1] فالمادّة هي مجرّد حزمة من الخصائص التي تجسّدت معًا، مثل الخصائص الذاتيّة لامتلاك شكلٍ معيّن ولون معين وقساوة معينة، وكذا وكذا من العلاقات مع الحزم الأخرى لخصائص ذاتيّة متجسّدة، فإلكترون معيّن هو مجرّد حزمة من خصائص امتلاك كتلة وحزمة ودوران (Spin)، وكذلك من علاقات زمكانيّة spatio tempral - كذا وكذا مع حزم أخرى من الخصائص الذاتية، والنّظريّة البديلة أنّ بعض المواد لها ماهيّة يشار إليها Thisness[2] فيكون لمادة ماهيّة يشار إليها، إذا - وفقط إذا - أمكن أن يوجد بدلًا عنها (أو بالإضافة إليها) مادّة مختلفة لها كلّ الخصائص نفسها كما لها، الذاتيّة والعلائقيّة، بما فيها علاقاتها الزمكانيّة مع المواد السابقة والمواد اللاحقة التي تتمتع بكذا وكذا من الخصائص والعلاقات.

قد يبدو أنّ مادّتين فيزيائيّتين مختلفتين[3] قد توجدان في الوقت نفسه وتمتلكان كلّ الخصائص الذّاتيّة لكلّ منهما، يسأل ماكس بلاك "أليس من الممكن منطقيًّا أنّه قد يحوي الكون مجرد كتلتين متشابهتين تمامًا؟"[4] يكون لكلّ منهما الحجم والشكل نفسه"، ومصنوعة كيميائيًّا من الحديد الصافي وعلى مسافةِ ميلين من كتلةٍ لها كلّ الخصائص الذاتيّة نفسها، وقد نضيف تقع في مكان له كلّ الخصائص نفسها كأيّ مكان آخر؛ وكلٌّ

(1) ميّز هذه النظريّة التي نوقشت في الملاحظة الإضافيّة B بأنّ المواد هي حزم من الصفات tropes أي خصائص معينة، والصفة على سبيل المثال احمرار معيّن يكون احمرارًا مستقلًا عن أي حزمة ينتمي إليها، في حين أنّ نظريّة الحزم التي نناقشها الآن أنّ الاحمرار هو الاحمرار نتيجة المادّة التي ينتمي إليها أي نتيجة الخصائص الأخرى الناشئة معه في الحزمة.

(2) لتفسير أكثر تفصيلاً عن الماهيّة المشار إليها؛ انظر: مقالي «الماهيّة المشار إليها» المجلة الأستراليّة للفلسفة، 400 - 389 ،(1995) 73

(3) «المادّة الفيزيائيّة Physical substance" ستعرف بدقّة في الفصل الثّالث، ولكنْ حاليًا يجب أن يفهم القارئ مثل هذه المادّة بشكل عام على أنّها مادّة خصائصها الأساسيّة قابلة للمشاهدة عمومًا، وهكذا فالمادّة الفيزيائيّة تحتلّ بالضرورة مكانًا space.

(4) ماكس بلاك M, Black "هويّة متطابقي الهويّة The Identity of Indiscernibles" مجلة العقل mind 164 - 153 ،(1952) 61 ، الصفحة 156.

منها يمكن أن يملك تاريخًا نوعيًّا مشابهًا على سبيل المثال، كلّ منها يمكن أن يكون له خاصيّة مرتبطة بالماضي من حيث أنّه كان متصلًا زمكانيًّا مع كتلة لها الخصائص الذاتيّة نفسها لزمنٍ ماضٍ لا نهائي، وخاصيّة مرتبطة بالمستقبل بأنّه متّصل زمكانيًّا مع كتلة توقّفت عن الوجود في لحظة خاصّة معينة، إنّ مبدأ فلسفيًّا يعرف باسم "مبدأ تطابق الهويّة principle of the identity of indiscernibles" يدعي بأنّه لا يمكن أن يوجد شيئان (مادتان أو أيّ شيئين آخرين) يكون لهما كلّ الخصائص الذاتيّة والعلائقيّة نفسها[1] وتدلّ تجربة بلاك الفكرية[2] بقوّة على أنّ هذا المبدأ ليس حقيقة ضروريّة منطقيًّا.

إنّ الأشياء المتطابقة نوعيًّا التي لها كلّ العلاقات الزمكانيّة نفسها مع الأشياء المختلفة المتطابقة نوعيًّا يمكن أن تتواجد معًا فقط في كوْن متناظر symmetrical universe، ولكن حتى في كون غير متناظر مثل كوننا، حيث يكون لكلّ مادّة كلّ الخصائص الذاتيّة نفسها، مع علاقات مكانيّة مختلفة عن الموادّ الأخرى (يشار إليها عبر صلتها بكلّ الخصائص الذاتيّة لها)، ألا يكون الكون مختلفًا إن وجد بدل مادّة ما (مثلًا، إلكترون معين)، وكان دومًا في الماضي، ومستمرًّا لفترةٍ من الزمن خلال وجود المادّة الأولى مادّة أخرى (إلكترون مختلف) له الخصائص الذاتيّة والعلائقيّة نفسها بالضبط؟ الفرق بين ماديتين فيزيائيّتين مختلفتين لهما الخصائص نفسها (الذّاتيّة والعلائقية)، إن أمكن وجود

---

(1) هذا المبدأ ينسب إلى ليبنز Leibnizعلى سبيل المثال "ليس من الممكن أنْ يوجد فردان متشابهان كليًّا أو يختلفان بالعدد فقط" (مراسلات ليبنز وآرنولد، ترجمة H, T, Mason، مطبعة جامعة مانشستر، 1967 صفحة 61) ولكن في حين أنّ ليبنز يستخدمه أحيانًا بالشكل الذي ثبت عليه لاحقًا (الادّعاء بأنّ أي شيئين لهما الخصائص الذاتيّة والعلائقيّة نفسها هما الشيء نفسه) ويستخدمه أحيانًا بشكله غير المفضّل للادّعاء بأنّ أي شيئين لهما الخصائص الذاتيّة نفسها هما الشيء نفسه، انظر: مقالي "الماهيّة المشار إليها" الملاحظة الثانية.

(2) التجربة الفكريّة هي النظر في فرضيّة فلسفيّة أو غير فلسفيّة من خلال التفكير في نتائجها، وغالبًا ما تكون مستحيلة عمليًّا، لكنّ الغرض منها هو استعراض عواقب الفرضيّة ونتائجها، ومن أشهر التّجارب الفكريّة الفلسفيّة تجربة هيلاري بوتنام "الأرض التوأم"، ومن أشهر التجارب المتعلقة بالعلم تجربة قطة شرودنجر (رضا)

مثلهما، يمكن أنْ يوصف طبيعيًّا بأنّهما مصنوعتان من مادّة مختلفة عن بعضهما البعض، وهذا يثمرُ بالنسبة لهاتين المادّتين نظريّة المادّة والصورة hylemorphic بأنّ كون الشيء نفسه sameness لجزء نهائي من هذه المادّة (مثلًا، أن يكون الكوارك نفسه) يتطلب كلًّا من امتلاك الخصائص الأساسيّة لذلك النّوع من الجزء النهائي (مثلًا، أن يكون كواركًا) وأنْ تكون المادّة المكوّنة نفسها، حتى وإن كان لبعض المواد الفيزيائيّة ماهيّة يشار إليها thisness؛ قد لا يكون لكلّ المواد الفيزيائيّة ماهيّة يشار إليها، قد تكون الكواركات التي لها كتلة، ماهيّة تشار إليها، لكنّ الفوتونات (جسيمات الضوء) التي لا تتمتع بأيّ كتلة (وبالتالي قد يعتقد أنّها ليست مصنوعة من المادّة matter) ليس لها ماهيّة يشار إليها، وإنْ وجدت مواد غير فيزيائيّة لها ماهيّة يشار إليها، فلا يمكنُها أنْ تتألف بأنّها مصنوعة من مادّة معينة، بالقول بأنّ مثل هذه المادّة لها ماهيّة يشار إليها، هو مجرّد سبيل للقول أنّه يمكن أنْ يوجد (بدلًا عنها) مادّة مختلفة لها كلّ الخصائص الذاتيّة والعلائقيّة نفسها، هويّة الموادّ غير الفيزيائيّة التي لها ماهيّة يشار إليها ستكون هويّة أوليّة broute لا يمكن تعريفُها أبعد من ذلك، إنْ كانت الموادّ من نوع ما لا تملك ماهيّة يُشار إليها فإنّها الموادّ الخاصّة التي تكون نتيجة خصائص أجزائها النهائيّة (بالإضافة إلى خصائص الأجزاء النهائيّة التي تجعلها موادَّ من نوعٍ خاصّ لجزء نهائي)، إن كان التفاح (وكذلك بعض أجزائه) ليس له ماهيّة يشار إليها فإنّ التفاحة المفردة ستكون التّفاحة المعينة التي هي نتيجة الحجم والشّكل واللّون والطعم.. إلخ؛ لأجزائها النهائيّة وعلاقاتها مع بعضها البعض ومع الأشياء الأخرى (مثلًا أن تكون أجزاء لتفاحة تنمو على شجرةٍ لها خصائص ذاتيّة وعلائقيّة معينة)، إنّ الخاصيّتيْن التاليتيْن الواضحتيْن اللّتين نستخدمهما للتحديد الفردي للأجزاء النهائيّة للمواد، وتتبع بالتالي تاريخ الموادّ؛ هما الاستمراريّة الزمكانيّة والاستمراريّة السببيّة (إنّ الجزء النهائي السابق سبب لوجود الجزء اللاحق)، إنْ لم تكن الموادّ ذات ماهيّة يشار إليها فمِن الطبيعي اعتبار خاصيّة أو أخرى أو كلا هاتين الخاصيّتين خاصيات أساسيّة تجعل الجزءَ النهائي (مثلًا الكوارك) هو الجزء النهائي نفسه (مثلًا الكوارك نفسه) فتكون عندها المادّة الأكبر، على سبيل المثال، تفاحة هي

المادّة نفسها كمادة سابقةٍ من النّوع نفسه (مثلًا التفاحة نفسها)، إذا – وفقط إذا – كانت معظم أجزائها مستمرّة زمكانيًّا مع و/ أو مسبّبة بالوجود عبر الأشياء المشكلة للتفاحة السابقة، أو نتجت عن الاستبدال التدريجي لها.

وهكذا فإنْ لم توجد موادّ لها ماهيّة يشار إليها فسيتألف تاريخ العالم من حزمٍ من الخصائص الذاتيّة المتجسّدة معًا، ويكون لها خصائصُ أبعد من ذلك، بما فيها العلاقات الزمكانيّة والعلاقات السببيّة مع حزمٍ أخرى تأتي إلى الوجود، وتتوقّف عن الوجود، وتسبّب الوجود التالي والخصائص التاليّة للحزم الأخرى، هنالك طرقٌ مختلفة كثيرة لتقسيم العالم إلى موادّ في الزمن، وفقَ حجم الحزمة، وأي أفراد الحزمة يعتبر أساسيًّا للمادّة التي تشكّلها، والتقسيم وفق أيّ أفراد الحزمة تعتبر أساسية، وما الذي يشكّل جزءًا نهائيًّا، وهكذا، ستوجد طرقٌ مختلفة لتتبع استمراريّة المادّة عبر الزمن، ونقول أيضًا هنالك طرق بديلة يكون فيها وجودُ متطلّبات جزءٍ نهائي محددة أو قابلة للتحديد، وأيّ من هذه الطرق ستسمح لنا أن نخبرَ عن كامل قصّةِ العالم، فإنِ اعتبرنا الاستمراريّة الزمكانيّة ضروريّة لهويّة الأجزاء النهائيّة عبرَ الزمن فيجب عندها أنْ نقول بأنّه إن اختفى إلكترون من مدار ما، وتسبّب بظهور إلكترون في مكانٍ آخر بدون وجود اتصال زمكاني بينهما؛ فهُما إلكترونان مختلفان، ولكن إنْ أصرّينا على الاستمراريّة السببيّة فقط عندها سيكونان هما الإلكترون نفسه، ولكن يمكننا أن نخبر كامل قصة العالم بإحدى الطّريقتين، وكلًّا من القصتين صحيحتان، وتوجد الإلكترونات من كلا النوعين لكن كلّ ما نحتاجه لكي نخبر القصّة الكاملة للعالم هو محدّدات مبيّنة informative designators (وكذلك الخصائص والأزمنة) للمواد، والتي تدلّ على موادّ نتيجة لأنواع محدّدة من الاستمراريات بين حزم الخصائص، ولكن إنْ كان لبعض الموادّ ماهيّة يُشار إليها فإنّ تاريخًا كاملًا للعالم يلزم منه أن يصف ليس مجرّد استمراريات حزم خصائص تجسّدت معًا (وكذلك يصفُ الخصائص غير الأساسيّة التي اكتسبتها أو فقدتها الحزم)؛ ولكنْ يصف الوجودَ المستمرّ للماهيّات المختلفة المشار إليها، والتي تستبطنُ حزمًا معينة

(أي، ما الذي يصنع الفرق بين حزمتين من الخصائص نفسها يمتلكان التاريخ النّوعي نفسه).

المادّة هي فقط أجزاؤها وكيفيّة ترتيبها، وهكذا رغم أنّ مبدأ تطابق الهويّة – كما ناقشت – ليس حقيقةً ضروريّة منطقيًّا، والحقيقة الضروريّة مبدأ أقوى سأدْعوه "مبدأ هويّة المكونات identity of composites" أي "أنّه لا يمكن (منطقيًّا) وجود شيئيْن لهما الأجزاء نفسها كلّها، ولهما كلّ الخصائص نفسها، وينتظمان بالطّريقة نفسها "فالمادّة المكوّنة من الأجزاء نفسها، والمنظمة بالطّريقة نفسها؛ يلزم أنْ تكون هي المادّة نفسها، على سبيل المثال، إنْ كان هنالك مادّة ما مؤلّفة من جسيمات أساسيّة معينة لكلٍّ منها ماهيّة يشار إليها (مثلًا كلّ منها مصنوع من مادّة مختلفة) مع خصائص معينة تشمل علاقات لكلّ منها (وعلاقات زمكانيّة وسببيّة مع الجسيمات السابقة) لا يمكن أن يوجد بدلًا منها مادّة مختلفة مؤلّفة من كلّ الجسيمات نفسها، مع الخصائص والعلاقات نفسها لكلّ منها، وقد سمّى أندريه جالويز Andre Gallois رؤية أنّه يمكن أنْ توجد مثل هذه المادّة الأخرى "مذهب الماهيّة القوي strong haecceitism" وكتب:

يبدو لي أنّ مذهب الماهيّة القوي strong haecceitism غير قابل للتّصديق، تأمّل سيارة في مكانِ الوقوف، إنّه ليس أمرًا غير قابل للتصديق على الإطلاق افتراض أنْ يوجد نسخة طبق الأصلِ للسيارة التي ندرسها، ربّما وجدت رغم عدم وجود أيّ فرق نوعي في أي مكان أو زمان كنتيجة، من غير القابل للتّصديق أنْ نفترض أنّه عبر تاريخ كلّ الذرّات التي وجدت فعلًا، ربّما تشكّلت في كلّ وقتٍ بالطريقة ذاتها التي تشكّلت فعلًا دون وجود السيارة في مكان الوقوف[1]

وبناءً على مبدأ هويّة المكونات فإنّ ما يصفه جالويز بأنّه غير قابل للتصديق هو أمر خاطئ بالضّرورة.

---

(1) أندريه جالويز Andre Gallois، حالات الهويّة Occasions of Identity، مطبعة جامعة أكسفورد، 1998، صفحة 251

إنْ لم يكن لأيّ من أجزاء المادّة ماهيّة يشار إليها؛ فالمادّةُ نفسها لا يمكن أنْ يكون لها ماهيّة يشار إليها، ولكنْ إنْ كان بعضُ أو كلّ الأجزاء من مادّة لها ماهيّة يشار إليها، فمن الواضح إذًا أنّ مادّة مصنوعةً من أجزاء لها ماهيّات يشار إليها مختلفة ستكون مادّة مختلفة بهذا الاعتبار، ولكنّ السؤال إنْ كان ذلك الاختلاف سيجعلها مادّة مختلفة، يعتمد على كم عددِ الأجزاء التي يجب أنْ تبقى نفسها (أو تنتج عن استبدال تدريجي) لتبقى المادّة هي نفسها؛ وهذا يعتمد على الجنس الذي تنتمي إليه المادة، فمثلًا وإنْ كان للإلكترونات وبعضِ الجسيمات الأساسيّة الأخرى ماهيّة يشار إليها، واستبدلت كثيرًا من الخلايا في نبات الفراولة المركّبة من هذه الجسيمات (تدريجيًّا أثناء استمرار الخلايا الأخرى بأداء الدّور نفسه في حياة الكائن الحي) فسيستمرّ نبات الفراولة بكوْنه النّبات نفسه.

ولكن إنْ كانت أجزاءُ الموادّ الفيزيائيّة مثل الإلكترونات ذات ماهيّة يشار إليها (أي أنّها مصنوعةٌ من مادّة matter)؛ فإنّ على قصّة كاملة للعالم التمييز بين إلكترون (أو جسيم أساسي آخر) صنع من هذه المادّة، وبين إلكترون صنع من تلك المادة، ولفعل ذلك سنحتاج إلى محددات مبيّنة تحدّد الإلكترونات باعتبارها الإلكترونات الخاصّة التي هي عليها، وتخبرنا بشكل كامل ما الذي تكونه تلك الإلكترونات الخاصّة، أي أنّها تخبرنا تمامًا من أيّ أجزاء المادّة قد صنعت بالضبط، ولكنّنا نحن البشر لا نملك وصولًا إلى مثل هذه المحدّدات المثاليّة ideal designators، لأننا نحدد الموادّ عبر خصائصها، بما في ذلك خصائصها من العلاقات الزمكانيّة مع المواد الأخرى، وهكذا لا يمكننا معرفة الفرق بين عالمٍ يحوي هذا الإلكترون بهذا التّاريخ عبر الزمان والمكان، وعالم يحوي إلكترونًا مطابقًا وله التّاريخ المطابق نوعيًّا، إن لم تكنْ للمواد الفيزيائيّة ماهيّة يشار إليها فلا يوجد أيّ اختلاف، ولكن إنْ كان لها ماهيّة يشار إليها فهنالك اختلافٌ، ولا يمكننا أنْ نعلم ماهيته، وفي تلك الحالة لا يمكننا أنْ نحدّد بشكلٍ مبين المواد الفيزيائية، وبهذا الخصوص لا يمكننا إخبار تاريخ كامل للعالم، لكن قد نعلم أنّ محدّدين غير مبيّنين لمادة قد يشيران إلى المادّة نفسها في وقت واحد، مثلًا؛ "الإلكترون المشاهد من هذا الطرف من الشاشة" و"الإلكترون المشاهد من الطرف الآخر من الشاشة"؛ إذْ يمكننا معرفة أنّه مهما تكنْ معايير تحديد هويّة الإلكترونيْن فستكون هي المعايير نفسها لكلّ منهما؛ أي أنّ المحدّدات المبينة للإلكترونيْن- إنْ أمكننا معرفتها-

ستكون متكافئة منطقيًّا، وقد يكونُ لدينا دليلٌ جيد بأنّ إلكترونًا ما، أو جسيمًا آخر، هو الجسيمُ نفسه كجسيم ما في وقت آخر؛ لأنه يمكننا الاستنباط بأنّ لهما الماهيّة المُشار إليها نفسها (أي قد صنعا من المادّة نفسها) كنتيجة لنظريّة فيزيائيّة عن كيفيّة تصرّف المادّة لأنّها نظريّة أبسط، وبالتّالي (انظر الفصل الثّاني الفقرة الخامسة) فهي أكثرُ احتمالًا للصّحة من النظريات الأخرى لأنّه قد يكون من نتائج النظريّة الأبسط عن كيفيّة تصرّف المادة؛ أنْ تتحرّك دومًا وفق مسارات متصلة زمكانيًّا، وسأفترض أدناه- إنْ كان للمواد الفيزيائيّة ماهيّة يشار إليها- أنّ تلك النظريّة صحيحة، وفي تلك الحالة تكون الاستمراريّة الزمكانيّة دليلًا جيدًا على وجود الماهيّة المشار إليها نفسها (أي، أنّها مصنوعة من المادّة نفسها) على الرغم من أنّ الاستمراريّة الزمكانيّة لا تشكلها، وهكذا بناءً على أنّه يمكننا الحصول على دليل بأنّ الماهيّة المُشار إليها لمادّة معينة في العالم الفعلي هي نفسها الماهيّة المشار إليها لمادة فيزيائيّة يدل عليها محدّد مختلف في الوقت نفسه أو في أوقات مختلفة؛ فيمكننا عادة أنْ نحدّد تمامًا تلك المادّة عبر محدد غير مبين بما يمكننا من إعادة تحديدها (بشكل مؤكّد أو محتمل) في العالم الفعلي، ولكن لا يمكننا على الإطلاق أنْ نعلم ما الذي تكوّنت منه الماهيّة المشار إليها، وبالتّالي لا يمكننا معرفة الفرق بين عالمٍ يحوي مادّة فيزيائيّة خاصّة وأخرى متطابقة معها نوعيًّا، وهذا لأنّه لا يمكننا على الإطلاق (بطبيعة الحال) أنْ نملك رؤية "داخلية" لطبيعة المادّة الفيزيائية، وسأدّعي لاحقًا في هذا الكتاب بأنّ وصولنا لما سوف أدعوه "الموادّ (الجواهر) العقلية" مختلف بهذا الخصوص.

ومن الأمور المختلَف عليها في فلسفة الفيزياء؛ مسألة إن كان لبعض الجسيمات ماهيّة يشار إليها، وهو أمرٌ قد يساعد على حلّه أمرٌ تجريبي أعمق[1] وما لم يحلّ هذا

(1) انظر: ستيفين فرنش Steven French وديشيو كراوس De'cio Krause، الهويّة في الفيزياء Identity in Physics، مطبعة جامعة أكسفورد، 2006، لشرح تاريخي واسع جدًّا عن تطوّر الآراء بخصوص إنْ كانت الجسيمات الأساسيّة من بعض الأنواع تختلف عن بعضها البعض، ليس من حيث أي من الخصائص (بمعنى الكليّات) ولكن بمعنى "الماهيّة المشار إليها"، والتحليل الفلسفي لأيّ استنتاجات يمكن استنباطها من الوضع الحالي للنظريّة الكمومية، إنّ نتيجتهم كانت نتيجةً لا أدرية، وإنّ مذهب الشكلانيّة formalism للنظريّة الكموميّة "يمكن أنْ يؤخذ كدعم لموقفيْن ميتافيزيقيّين مختلفين جدًّا" في أحدهما تعتبر الجسيمات "غير فرديّة non – individuals" في معنى ما، وفي معنى آخر تعتبر "كأفراد كلاسيكية" (فلسفيًّا) أي أنّ لها ماهيّة يشار إليها.

الأمر، وإلى أنْ يُحل، فإنّنا لا نعلم إن كانت أيّ المواد الفيزيائيّة من عالمنا مكوّنةً من جسيمات لها ماهيّة يشار إليها، وبهذا الخصوص لا نعلم ما الذي سيعطي وصفًا كاملًا لعالمنا، أو لنكون أكثر واقعيّة يعطي وصفًا لأي جزء زمكاني ضئيل منه، وعلى الرغم من أنّ جهلنا بخصوص إن كانت المواد الفيزيائيّة تملك ماهيّة يشار إليها، سيحدُّ مؤقتًا - أو ربّما دائمًا - من قدرتنا على تحديد المواد بشكل مبين، فمازال بإمكاننا معرفة الكثير عن أيّها يكون متطابقًا مع الآخر أو يتبع له، وهكذا لنأخذ مثالًا سابقًا بمقياس كبير كما استخدمه المستكشفون الأوائل، فإنّ "إيفرست" كان محددًا غير مبين لجبلٍ فعلي يشاهد من التيبت، فإن لم يكن للموادّ الفيزيائيّة ماهيّة يشار إليها فإنّ "إيفرست" يتألّف من تجمّع ملتصق من أجزاء صخريّة لها خصائصُ ذاتيّة (من الحجم والكتلة..، إلخ) تستبطن الشّكلَ الظاهر من التيبت، في الوقت الذي سمّي فيه أو سمّي أيّ تجمع من أجزاء مشابهة متّصلة زمكانيًّا ومتصلة سببيًّا مع تلك الأجزاء ومحاط بمعظم السّمات الجغرافيّة نفسها (المحدّدة فرديًّا بطريقة مشابهة) أي أنّ جبلًا مستقبليًّا سيبقى هو "إيفرست" حتى إنْ أزال متسلّقو الجبال بعضَ الصخور، أو إنْ رفع زلزالٌ الجبلَ بإضافة مادّة صخريّة إلى قاعدته، وحرّك كلّ الكتلة الصخريّة بضعة أمتار إلى الجنوب؛ كلّ ذلك بشرط وجود اتّصال زمكاني واتّصال سببي بين الأجزاء القديمة والأجزاء الجديدة، ولكن إنْ كانت المواد الفيزيائيّة لها ماهيّة يشار إليها (أي أنّها ما هي عليه بسبب المادّة نفسها- وهو شيءٌ لا يقبل التحليل أبعد من ذلك) فإنّ كينونة إيفرست تتألّف - على الأقلّ - من كونه جبلًا بمعظم المادّة الصخريّة نفسها المُحاطة بالتضاريس نفسها، والمؤلّفة من أجزاء صُنعت من أجزاء خاصّة معينة من المادّة (وهي نفسها ذات ماهيّة معيّنة يشار إليها)؛ ولا يمكننا أنْ نعلم ما هي تلك المادة، وبالتالي لا يمكننا استخدام محدّد غير مبين لذلك الجبل، ولكن على الرغم من أنّ طبيعة إيفرست تختلف في الحالتين، يمكننا أنْ نعلم بأنّ "إيفرست" و"غوري سانكر" يشيران إلى الجبل نفسه في الوقت ذاته، لأنّه (كما في حالة الإلكترونات المناقَشة أعلاه) مهْما تكن معايير لتحديد أنّه الجبل المشار إليه، فإنّهما الجبل نفسه لكلا الكلمتين؛ لأنّنا نستطيع الإشارة إلى الجبل نفسه باعتباره "إيفرست" في مناسبات مختلفة، لأنّه إنْ لم تكنْ للمواد الفيزيائيّة ماهيّة يشار إليها فإنّ الاستمراريّة

الزمكانيّة والاستمراريّة السببيّة لأجزائها ستشكّل جبلًا سابقًا أو لاحقًا، كلاهما هو إيفرست، وإنْ كان لها ماهيّة يشار إليها فإنّ هذه الاستمراريّة الزمكانيّة والاستمراريّة السببيّة ستغدو دليلًا قويًّا عليه، (وإن كان قابلًا للخطأ).

على الرّغم من أنّ مجرّد معرفة أي نوع تنتمي إليه المادّة يمكننا غالبًا من القول إنّ مادتين محددتين بقوّة بطريقتين مختلفتين هما المادّة نفسها؛ نظرًا لأنّها لا تحقّق بعض الشروط الضروريّة لتكون المادّة نفسها من ذلك اللون، على الرّغم من أنّه لا يمكننا تقريبًا أنْ نقول إنّ المادتين هما المادّة نفسُها، فإنّ هذه المنضدة قد تكون أو لا تكون المنضدة نفسها مثل التي كانت هنا في الأسبوع الماضي، ولكنّها بالتأكيد ليست كوكب الزهرة؛ لأنّ الزهرة كوكبٌ أساسًا والمنضدةُ ليست كذلك، ويمكننا أنْ نعلم بأنّ تلك القطعة من البرونز هي مسلة كليوباترا (مسلة كليوباترا تمثالٌ صنع من البرونز) لا يمكن أنْ تكون عبارة هويّة صحيحة نظرًا لأنّ قطعة برونز هي مركب جزئي، وكلّ أجزائه يجب أنْ يتمّ الحفاظ عليها في قطعة البرونز لتستمرّ في الوجود في حين أنّ التمثال شيء مصنوع، ويمكن استبدالُ بعض أجزائه دون أنْ يتوقّف التمثال عن الوجود (ولكن بالتأكيد يوجد معنى تصحّ فيه العبارة، والطّريقة الطبيعيّة للتعبير عنها فتكون صحيحة هو تعريفها كادّعاء بأنّ التّمثال قد صنع في ذلك الوقت المعيّن من تلك القطعة من البرونز) وبعد أنْ أشرت إلى المشاكل المتضمّنة في التّحليل الفردي للموادّ الفيزيائيّة والإقرار بأنّ الموادّ الفيزيائيّة لعالم آخر قد يكون لها ماهيّة يُشار إليها، ولأنّه لا يوجد في المواضيع الرئيسيّة لهذا الكتاب شيء مهمّ يتعلق بهذه المسألة فسأسلّم مستقبلًا بأنّ الجسيماتِ الأساسيّة لعالمنا - وبالتالي المواد الفيزيائيّة الأكبر المكونة منها - ليس لها ماهيّة يُشار إليها؛ وهذا كما أظنّ هو رؤية أغلبيّة فلاسفة الفيزياء، وبالتالي سأفترض بأنّ الأجسام الفيزيائيّة هي ما هي عليه نتيجة لخصائصها بما في ذلك العلاقات السببيّة والعلاقات الزمكانيّة لأجزائها مع خصائص المواد السابقة، على الرّغم من أنّه كما أشرت يمكننا تقسيم العالم إلى موادّ بطرق اعتباطيّة مختلفة، ومع ذلك نستمرّ بالإخبار عن قصّة العالم نفسها، يشير محدد مبين إلى مادّة ما نتيجة لامتلاكها الخصائص التي تجعلها مادّة من نوع معين، ولامتلاكها

العلاقات الزمكانيّة وغيرها لأجزائها مع خصائص المواد السّابقة، بما يجعلها تلك المادّة المتفردة..

وليكون حادثان هما الحادثَ نفسه كبعضهما، يجب أن تقع الحوادث تمامًا في الوقت نفسه، وهنالك مسألة فلسفيّة مهمّة ولافتة بخصوص ما الذي يجعل فترةً من الزمن ما هي عليه، هل هو تاريخ الروزنامة أو علاقاتها مع اللّحظة الحالية؟ لنفترض أنّ اليوم هو 31 ديسمبر 2008، فهل كتابتي لهذه العبارة اليوم هي الحدث نفسه ككتابتي إيّاها في 31 ديسمبر في 2008؟ إن لم يكن الأمرُ كذلك فيبدو أنّه علينا أنْ نضمن كلا الحدَثَين في تاريخ شاملٍ للعالم يخبر عنه اليوم، وفي تلك الحالة فإنّ تاريخًا كاملًا للعالم- ما الذي قد حدث ويحدث وسيحدث- كما يخبر به في يومٍ ما؛ سيختلفُ عن ذلك التّاريخ كما يخبر عنه في يوم آخر، لأنّه - على سبيل المثال - ستكون العبارة "اليوم هو 31 ديسمبر 2008" صحيحة في يوم واحد فقط، وهنالك مسألة فلسفيّة هامّة ولافتة تتعلق بالفترات الزمنيّة في أمكنة تتحرّك نسبيًّا، نسبة إلى بعضها البعض، هل هي على الإطلاق نفسها (أي متزامنة) بالنسبة إلى بعضها البعض، والنظريّة النسبيّة كما شرحها آينشتاين؛ طرحت قضيّة إن كان لكلّ جُملة من الأجسام الفيزيائية، تتحرّك حركة نسبيّة مقابل جمل مماثلة أخرى، مقياسها الزّمني الخاص؛ وهكذا، لنتكلّم بصراحة، لا توجد أيّ فترة زمنيّة في جملة ما، تكون هي الفترة الزّمنيّة نفسها (أي متزامنة معها) مثل أي فترة زمنيّة في جملة أخرى، و سأفيض في الحديث عن القضيّة الأولى في الفصل الثّاني عندما أستخدمها لأوضّح نقطة عامّة، لكن نظرًا لأنّه لا توجد أي مسألةٍ من اهتماماتي الأساسيّة في هذا الكتاب تتّصل بقضايا تتعلّق بطبيعة وهويّة الأزمنة، فلن أسعى إلى حلّ هذه القضايا، ولكنْ باعتبار أنّ كلّ شيء يتعلّق بقضايا تخصّ هويّة الخصائص والموادّ؛ فقد خصّصت هذا الفصل الأوّل لمعايير هذه الهويات.

انتهى الفصل الأوّل

الفصلُ الثّاني
نظريّةُ المعرفة

1 - الاعتقاد المبرّر Justified belief

وضعَ الفصلُ الأوّل إطارًا عامًّا (من الموادّ "الجواهر" والخصائص والأحداث) يمكن من خلاله أن نروي تاريخَ العالم؛ ونضع فهمًا عنْ ما الذي يلزم حادثًا ما ليكون جائزًا ميتافيزيقيًّا (أو مستحيلًا أو واجبًا)، وسأحلّل في هذا الفصل ملامحَ عامّة محدّدة من معاييرنا التي تخص الاعتقادات، لنبحث أيّها يكون جائزًا ميتافيزيقيًّا، ونبحث في أنواع الأحداث والموادّ الموجودة، وأي الأحداث تسبب أحداثًا أخرى، فتكوّن اعتقاداتٍ ذات مبرّر جيد، وفي حين أنّني لا أسعى إلى تقديم نظريّة متكاملة عن التّبرير الأبستمي "المعرفي" epistemic justification في كتاب خصص لموضوع آخر، لكنّني أحتاج إلى تقديم بضعة نقاطٍ عامّة، وأؤكّد للقارئ أنّ هذا النقاط ذات صلة جوهريّة بما سأقدمه لاحقًا من حجج؛ فعلى سبيل المثال، هل من الاعتقاد الجائز ميتافيزيقيًّا أنّي قد أوجد دون جسد، أو هل يجوز الاعتقاد بأنّ الأحداث الواعية conscious تسبب الأحداثَ الدماغية، فيكونان اعتقادين مبرّرين جيدًا.

يكون اعتقاد الشخص مبررًا معرفيًّا (وكذلك بمعنى ما، مبرّرًا عقلانيًّا)، إذا - وفقط إذا - كانت (بمعنًى ما) صحته محتملة، ويكون أفضل تبريرٍ كلّما كان أكثر احتمالًا، ولكنْ يوجد خلاف واسع بين الفلاسفة بخصوص إنْ كان احتمال صحّة الاعتقاد هو مسألة تتعلّق بكون الاعتقاد (أي مضمونه أو الافتراض المعتقد به) محتملًا نتيجة الدّليل المتوفّر للشخص المعتقِد - وهذه رؤية داخليّة internalist - أو إنْ كانت المسألة متعلّقةً بأنّ حصول الاعتقاد كان عبر طريقة صائبة؛ وهذه رؤية خارجيّة externalist، ممّا يجعل

صحّته محتملة (معظم نظريات الرؤية الخارجيّة هي نظريات اعتماديّة reliablist تؤمن بأنّ الاعتقاد يكون مبررًا، إذا - وفقط إذا - نتج عن عمليّة معتمدة reliable، كأنْ ينتج عن (ما يبدو أنّه إدراك بصري visual perception ، أو نتج عمّا تعلمه في المدرسة، إذ يكون ما يتعلّمه المرء عبر الإدراك البصري الظاهر أو يتعلّمه في المدرسة صحيحًا عادةً)، وأقول إنّ هذا الخلاف الذي اهتمّ به في الماضي كثيرٌ من المختلفين فلسفيًّا، بخصوص الجواب الصّحيح عن أمر فلسفي عميق، لا يعدو أن يكون مجرّد خلافٍ لفظي، فلا يوجد معنى موحّدunivocal لتعبير "مبرّر"، فهنالك معنيان؛ معنى خارجي ومعنى داخلي، يمكن لهما تبرير الاعتقاد، ويمكن أنْ يكون بأكثر من معنى لأحدهما[1] وما أهتمّ به هو تبرير الاعتقادات بالمعنى الداخلي، الذي يكون فيه الاعتقاد مبررًا، إذا - وفقط إذا - أصبح محتملًا معرفيًّا (أبستمولوجيًّا) نتيجة الدّليل المتوفر للشخص المعتقِد، واعتقد المعتقد به بسبب هذا الدّليل[2]، ويتطلب توضيح هذا المعنى، بيانُ ما الذي يشكّل الدليل، وما هي معايير مختلف أنواع الأدلّة التي تجعل أنواع الاعتقادات المختلفة محتملة الصحة.

---

(1) للاطّلاع على مدخل قصير عن الفرق بين النظريّتين الداخليّة والخارجيّة للتبرير المعرفي « الإبستمي» epistemic justification انظر كتاب نوح ليموس Noah Lemos، مدخل إلى نظريّة المعرفة An Introduction to the Theory of Knowledge مطبعة جامعة كامبردج 2007 الفصلين الخامس والسّادس، ولتناول أوسع؛ انظر: كتابي التبرير الأبستمي "المعرفي"epistemic justification مطبعة جامعة أوكسفورد 2001، وللاطلاع على الادّعاء المنتشر والمقبول حاليًا، بوجود معاني مختلفة لكون الاعتقاد "مبرّرًا"، انظر: كتاب ويليام ب، ألستون ما بعد التبرير Beyond Justification، مطبعة جامعة كورنيل، 2005.

(2) «اعتقاد المعتقد به نتيجة للدليل» يعبّر عنه عادة بأنّ اعتقاد المعتقد «بُني على الدّليل»، وللاطّلاع على النظريات المختلفة عن ما الذي يشكل معنى «بُني على» انظر: كتابي (التبرير الأبستمي «المعرفي») الفصل الخامس، وخاصّة الصفحات 9 - 135، ولأنّ الكتاب الحالي يهتمّ باحتماليّة الافتراضات المعتقدة، وليس اهتمامه الحالة المعرفيّة «الأبستمية» للمعتقدين؛ فلا حاجة لمزيدٍ من البحث في طبيعة «البناء على» أكثر من ذلك هنا.

وبالطّبع قد يكون من جُملة أدلّتنا على صحّة بعض المعتقدات، أنْ يأتي الدليل الذي أنتج المعتقد من عمليّة معتمدة «قابلة لأنْ يعتمد عليها» reliable، مع غياب دليل مضادّ counter - evidence، فذلك الدّليلُ يجعل الاعتقادَ محتملَ الصحّة، ولكن إن نتج الاعتقاد عن عمليّة ذات اعتمادية، ولكننا لا نملك دليلًا على أنّ الاعتقاد نتجَ عبر هذه العملية، فلن يعطي الاعتقادُ الناشئ هكذا أي أثر بخصوص تبرير اعتقادنا به أو عدم تبريره، بالمعنى الداخلي.

الاحتماليّة الأبستميّة "المعرفية" هي علاقة من درجات مختلفة بين القضايا "الافتراضات" [1]propositions فمثلاً، "صوّت 80 ٪ من الروس لبوتين ليكون رئيسًا، وإيفان ناخب روسي"، وهكذا يكون احتمال أن يكون إيفان قد صوّت لبوتين (هو 80 ٪)، لكن "70 ٪ من الناخبين في سان بطرسبرغ لم يصوّتوا لبوتين، وإيفان ناخب يقيم في مدينة سان بطرسبرغ"، سيجعل احتمال "عدم تصويت إيفان لبوتين" يعادل (70 ٪)، وعادة تكون العلاقات الاحتماليّة بين القضايا مجرد علاقات مقارنة (وليست علاقات ذات قيم عدديّة محدّدة): فعلى سبيل المثال، إنّ قضيّة محددة تجعل قضيّة أخرى محتملة جدًّا، أو تجعل حدوثَها أكثرَ احتمالًا من عدم الحدوث، أو تجعلها أكثر احتمالًا من حدوثِ قضيّة أخرى ما، إنّ دليلَ المحقّق الجنائي أو دليل العالِم، الذي قد يكتب كترابط طويل بين افتراضات عند تسجيل الملاحظات؛ قدْ يضع فرضيّة ما عن هويّة مرتكب الجريمة أو عن ماهيّة قوانين الطبيعة المحتملة نوعًا ما، أو عن فرضيّة أكثر احتماليّة من فرضيّة أخرى، أو أنّها أكثر احتمالًا ممّا سيكون الوضع لو استثنيت بعض تلك الأدلة.

يتكوّن الدليل عند المرء من الافتراضات التي يعتقد صحّتها، ولكنّه لا يعتقد بصحتها لأنّها أصبحتْ محتملة نتيجة تأثير افتراضاتٍ أخرى فقط، ففي أيّ رحلة ننطلق من المكان الذي نقيم فيه، وعند الانطلاق في رحلة معرفيّة "أبستميّة" للوصول إلى رؤية كونيّة world view -، نبدأ من تلك الافتراضات التي تبدو لنا صحيحة، ولكن ليس بناءً على افتراضات

(1) للتمييز بين الأنواع الثلاثة للاحتمالية، انظر: الملاحظة الإضافيّة ألف A.

أخرى (لأنّها ستسمح دومًا باحتماليّة وصولنا إلى اعتقادٍ مبنيّ على أدلة أخرى ليست صحيحة بنهاية المطاف)، هذه الافتراضات التي تشكّل دليلنا يمكن أنْ نسمّيها افتراضاتنا الأساسية، وستتضمّن اعتقاداتنا المتعلقة بحياتنا العقليّة (أشعر بألمٍ في ضرسي)، والاعتقادات بما ندركه (أرى شجرة من النافذة)، وكذلك تتضمّن اعتقادات الذاكرة (زرت موسكو العامَ الفائت)، واعتقاداتنا العامة عن الجغرافيا والتاريخ (حدثت معركة هاستنغ Hastings في العام 1066م) أو اعتقاداتنا عن العلم الحديث، هذه الاعتقادات الأخيرة قد تعلّمناها دون شكّ، ولكننا نسينا الآن مَنْ علّمنا إيّاها، وبتْنا نفكر بها كأشياء يعرفها الجميع.

تختلف قوّةُ اعتقاداتنا الأساسية، بمعنى أنّنا أكثر ثقة ببعضها من بعضها الآخر، فقد أعتقد بأنّ ضرسي يؤلمني بقوّة أكثر من اعتقادي أنّ معركة هاستنغ قد حدثت في عام 1066 م.

وعند البحث في أيّ موضوع هام، نسعى للحصول على الاعتقادات بأعلى درجة احتمال ممكن خلال وقت محدّد، ويشمل ذلك السّعي للحصول على اعتقادات أساسيّة أوثق صلةً بالموضوع، وبالأخصّ عبر قراءة وسماعِ ما يدّعي الآخرون أنّهم رأوه أو تيقّنوه، إنّ البراهين التي قدمتها في هذا الكتاب تعتبر دليلًا على كلٍّ من الاعتقادات الأساسيّة الواضحة من النوع الذي يتمتّع بها جميعنا من حيث حياتنا العقلية، ومن حيث المحيط المادي والفيزيائي المباشر حولنا، وكذلك النتائج العلميّة المرتبطة بموضوعنا (والتي من المبرّر للقارئ أنْ يعتقد بها بناءً على الدّليل من اعتقاداته الأساسيّة بأنّه قد قرأ ما ذكرته من هذه النتائج، وذلك نتيجةً لمبدأ البساطة أو سرعة التصديق والشهادة اللذين سأحلّلهما في هذا الفصل، إلّا إنْ كان لدى القارئ دليلٌ مضاد).

2 - مبدأ البساطة the principle of credulity

أقول إنّه مبدأ أبستمي قَبْلي a priori epistemic principle فمبدأ البساطة هو أنّ أي اعتقادٍ أساسي (أي محتوى ذلك الاعتقاد الأساسي، الافتراض المعتقد) يحتمل صحته (أي أنّ صحته أكثرُ احتمالًا من حالة عدم صحّة الاعتقاد) بناءً على دليل المعتقِد بأنّه يعتقد به – وذلك في غياب دليل على هيئة اعتقادات أساسيّة أخرى لذلك المعتقِد، ترجّح احتمال

خطئه، وبطريقة أخرى يدّعي المبدأ أنّ ما يبدو لنا أنّه محتمل فهو كذلك، وأنّ خبراتنا الظاهرة هي على الأرجح خبرات حقيقية، ويثبت هذا نموذجيًّا paradigmatically في الاعتقادات الإدراكية، أي الاعتِقادات التي تنشأ من الإدراك perception، إذا كان يبدو لي (أو يظهر لي) أنّني أرى مكتبًا أمامي (أي، أجد نفسي أعتقد أنني أرى مكتبًا)، فمعَ غياب الدليل المضاد، فالمحتمل أنّ مكتبًا يوجد أمامي، وبالطبع في حالة معظم الإدراكات perceptions سيكون عندي إحساسات sensations (مثلًا، نماذج من اللون في مجال رؤيتي البصرية) والتي أعتقد أنّها تتجسّد في الجسم المدرك ظاهريًّا (أي المكتب)، ولكن إدراكي لذلك الجسم ليس استنباطًا واعيًا من تلك الأحاسيس، فهو معطًى datum يأتي مع الأحاسيس، ويُقدم تفسيرًا لها، وبالمثل إنْ بدا لي وجود ستّة بقع في مجال رؤيتي البصرية، أو تذكرت ذهابي إلى لندن البارحة، أو أنّ عبارة «كلّ إنسان فانٍ وسقراطُ إنسان» تقتضي أنّ «سقراط فان»، فمِن المحتمل عندئذ (في غياب الدّليل المضاد) أنّ هذه الأشياء هي كذلك، وكلّما ظهر أكثر وضوحًا أنّ بعض هذه الأشياء هي كذلك، (ومع غياب الدّليل المضاد) فالأرجح أنّها كذلك، ويكون تبريري للاعتقاد بها أفضل.

وبالطبع يُمكنني بشكل طبيعي أنْ أتحقّق أكثر بخصوص صحّة اعتقاداتي، ففي حالة الاعتقادات الإدراكية، والاعتقادات التي تخصّ أحاسيسي (مثلًا، البقع التي أراها في مجال رؤيتي البصري) يمكنني أنْ أرجع النّظر كرّةً أخرى بعناية أكثر، ويمكنني التّدقيق باعتقادات ذاكرتي (أي ما أتذكّره ظاهرًا) وذلك عبر النّظر في مفكّرتي اليومية، ومن خلال سؤال الآخرين عن ماذا فعلت وهكذا، نسعى للوصول إلى اعتقاداتٍ أكثر احتمالًا قدر استطاعتنا، وهذا يشمل البحث عن الدليل الأكثر ارتباطًا بها، (في حالة الاعتقادات التي نظنّ أنّها جعلت محتملة نتيجة لدليلنا على هيئة اعتقاداتنا الأخرى) والتدقيق إنْ كان دليلنا يجعل اعتقاداتنا محتملةً بالقدر الذي نظنّها كذلك، فإنّ عمليّة هذا التحري قد تزيد من احتماليّة صحّة تلك الاعتقادات؛ فتجعل اعتقادَنا بها أكثر تبريرًا، ولكن قد تقوم بدلًا من ذلك بالتقليل من احتماليّتها، بل تجعل صحّتها بعيدة الاحتمال جدًّا، ولكن مبدأ البساطة

(سرعة التصديق) يهتمّ بخصوص إن أصبح الاعتقاد محتمل الصّحة فقط بناءً على الدليل من اعتقادٍ أساسيٍ ما (دون وجود دليلٍ مضاد)؛ فيدّعي المبدأ أنّ الاعتقاد صحيح.

إنْ لم نستطع أن نبدأ رحلتنا المعرفيّة «الأبستيمية» انطلاقًا من اعتقاداتنا الأساسية؛ فلا يمكننا بدءُ هذه الرحلة على الإطلاق، وسنصل إلى الشكوكيّة التّامة total scepticism، يسعى الخصوم إلى تجنّب مثل هذه النتيجة القويّة عبر افتراض أشكالٍ أكثر تقييدًا من مبدأ البساطة، أوّل المبادئ البديلة المُمكنة هو أنْ نسمح في حالةِ وجود اعتقادٍ أساسي يعطي قدرًا من الاحتماليّة لذلك الاعتقاد، فإنّه محتمل الصّحة؛ أي أنّه أكثر احتمالًا من عدم الصّحة، (مع غياب الدّليل المضاد) وذلك إنْ تمّ تأكيده بمزيدٍ من الأدلة، وسيأخذ ذلك الدّليل الجديد شكلَ اعتقادٍ أساسيٍ آخر (أي الاعتقاد الناتج من تكرار النّظر مرّة أخرى إلى الجسم الذي اعتقدنا أنّنا قد رأيناه من قبل، أي نفس الجسم الذي كان هنالك)1، إذا كان مجرّد وجود الاعتقاد الأوّل لا يجعله محتملًا؛ فإنّ الشيء نفسه ينطبق بالتأكيد على الاعتقاد الثاني، ولكن الاقتراح بأنّ اعتقادين أو أكثر داعمين معًا (اعتقادين أو أكثر متتاليين بنفس المحتوى، لنقل اعتقادين بأنّي أنظر إلى المكتب) سيكفيان لجعل الاعتقاد الأساسي محتملًا على الإجمال، لكن المشكلة بهذا الاقتراح أنّه عندما دقّقنا في الاعتقاد الأساسي وحصلنا على اعتقاد جديد يدعمُ الاعتقادَ الأساسي؛ فقدِ اعْتمدنا على ذاكرة قابلة للخطأ تخصّ الاعتقاد الذي دققنا لأجله اعتقادنا الأساسي مرّتين أو أكثر، وما لم يكن اعتقادُ الذاكرة محتملَ الصّحة لمجرّد أنه معتقد؛ فلنْ نكون في موقفِ الحصول على دليلٍ كافٍ على أنّ الاعتقاد الأساسي كان صحيحًا، إن كانت اعتقادات الذاكرة الاعتياديّة محتملة الصّحة لمجرّد أننا نملكها فستكون اعتقاداتنا الإدراكيّة الاعتياديّة بالتأكيد محتملة الصّحة.

والشّكلُ البديل الثاني الأكثر تقييدًا لمبدأ البساطة، هو الادّعاء بأنّه من المطلوب لتأكيد اعتقادٍ أساسيّ محتمل الصّحة ليس مجرّد عددٍ من الأدلة المساندة، ولكن المطلوب دليلٌ واحد مقنع بقوة، وبناءً على هذه الرؤية، فإنّ الاعتقادات الإدراكيّة القويّة جدًّا واعتقادات الذاكرة المحدّدة جدًّا (التي قد تعني اعتقادات تخصّ ما حدث خلال الدقائق الأخيرة) يكفي

احتمالها لجعل صحّتها أرجح من عدم صحّتها (أي تكون على الإجمال محتملة الصّحة)، ولكن هذا سيكون له تبعة أنّ لدينا عددًا محدودًا من الاعتقادات محتملة الصّحة، أنّ معظم اعتقاداتنا الإدراكيّة واعتقادات الذاكرة الخاصة بنا تنشأ من لمحةٍ سريعةٍ واحدة، أو تأخذ هيئة ذاكرة غير محدّدة تقريبًا لما قد رأيناه البارحة أو تعلّمناه في المدرسة، وهكذا، وما لم تكنْ معظم اعتقاداتنا الأساسيّة (التي لا يعارضها أي دليل مضاد) محتملة الصّحة لمجرّد أننا نعتقد بها؛ فسنبقى مشكّكين بالأمور الاعتياديّة جدًّا، وما ينطبق على الاعتقادات الإدراكيّة واعتقادات الذّاكرة ينطبق على الاعتقادات الأساسيّة من كلّ الأنواع، مثل الاعتقادات العامّة عن الجغرافيّة والتاريخ والعلم، وهكذا دواليك، وينطبق هذا نسبيًّا على الاعتقادات البسيطة عن الحساب أو الاعتقادات عن ما الذي يقتضي ماذا، ونظرًا لأنّ معظم اعتقاداتنا الأساسيّة الاعتياديّة محتملة الصّحة بالتأكيد؛ فإنّ التقييد بأنّ الاعتقادات المقنعة بقوّة هي فقط اعتقادات محتملة الصّحة هو تقييد ضعيف التبرير.

وثالثًا قد يقترح بأنّ أنواعًا معيّنة فقط من الاعتقاد الأساسي محتملة الصّحة (في حالة غياب الدليل المضادّ)، وأطلق ألفن بلانتنغا Alvin Plantinga (دون أنْ يصيغ فكرته بمصطلحات الاحتمالية) اسم "اعتقاد أساسي صحيح" على أي اعتقاد يُبرّر لنا الاعتقاد به دون حاجة إلى مزيد من الأدلة؛ وأطلق اسم "التأسيسيّة الكلاسيكيّة classical foundationalism" على الرؤية التي تقول بأنّ الاعتقادات الإدراكيّة والاعتقادات التي تخصّ حالات الوعي الخاصّة بنا والاعتقادات "المثبتة ذاتيًّا" (مثل 2+2=4) هي فقط اعتقادات أساسيّة محتملة[1].[2]

---

(1) انظر: ألفين بلانتينغا «العقل والاعتقاد بالله» في كتب أ، بلانتينغان، فولترستروف «الإيمان والعقلانيّة Faith and Rationality" مطبعة جامعة نوتردام 1983 م الصفحات 46 – 9 و 56 – 9.

(2) بلانتنجا من أشهر المدافعين عن فكرة الاعتقادات الأساسيّة المبررة رغم أنّها لا تقوم على دليل (Reformed epistemology)، واستنادًا على فكرة جون كالفن وبعض أفكار توما الأكويني قدّم بلانتنجا نظريته عن الله كاعتقادٍ مبرّر، أي اعتبار الإيمان بالله "اعتقاد أساسي صحيح"، فالإنسان بطبيعته يميل إلى ذلك الاعتقاد، ومغروس فيه ذلك الاعتقاد، وقد عمّم بلانتنجا هذه الفكرة أحيانًا للدّفاع عن بعض القضايا الكبرى في المسيحية، لكن هذا الاتجاه بعامّة لا يرضي المؤلف، ويراه غير كافٍ لإقناع

ولكنْ إنْ حذفنا اعتبار اعتقادات الذّاكرة والاعتقادات العامة جدًّا عن التاريخ والجغرافيا سيكون أساسًا هزيلًا جدًّا لا يكفي لنستنبطَ منه الكثير ممّا يبرّر لنا الاعتقاد به، وبكلّ الأحوال لا يبدو أنّ هنالك أيّ سببٍ وجيه لاستثناءِ فئةٍ من الاعتقادات الأساسيّة من كونها محتملة الصّحة، إلّا بناءً على دليلٍ يثبت أنّ معظم اعتقادات تلك الفئةِ من الاعتقادات باطلة، ولذلك لا نعتقد أنّه يلزم أي شخص تصديق الاعتقادات الأساسيّة الناشئة عن قراءة الكفّ palmistry أو التحديق بالكرة البلوريّة - لأنّ الخبرة تبيّن أنّ معظم هذه الاعتقادات باطلة، ونملك جميعًا الدليلَ على أنّ الخبرة تُبين هذا الأمر الأخير على هيئة جزءٍ عامّ من المعرفة المقبولة، من النّوع نفسه كاعتقاداتنا العامّة عن التاريخ والجغرافيا.

إنّ هذه الاعتبارات قد دفعتني لتأكيد المبادئ الأساسيّة لمبدأ البساطة principle of credulity في هيئته غير المعقدة، فإمّا أنْ نكون مبالَغين في التشكيك فنظنّ أنّ معظم اعتقاداتنا الاعتياديّة غيرُ محتملة الصّحة، أو يلزمنا اعتماد مبدأ البساطة، ولكن لا يمكننا اختيار اعتقاداتنا وفق إرادتنا، وبالكاد تجدُ أحدًا يظنّ بأنّ معظم اعتقاداتنا الأساسيّة الطبيعيّة تقريبًا (في محيطنا الفيزيائي وتاريخنا القريب واعتقاداتنا بحجم وعُمْر الأرض إلى آخره من الاعتقادات) التي يملكها معظمنا؛ هي اعتقاداتٌ محتملة البُطلان، وهكذا، وبما يتّسق مع ما سبق، علينا تبنّي مبدأ البساطة بشكله غير المقيّد، فمعظم ما يبدو أنّنا نختبره فإنّنا نختبره حقًا، وما يبدو أنّه محتمل الصّحة، فإنه كذلك. إنّ الشخص العقلاني هو الشّخصُ الذي يصدّق بسهولة credulous، وليس الشخص المشكّك skeptic، وتكون الاعتقادات الأساسيّة لشخص ما محتملة الصّحة، لمجرّد واقع أنّ لديه تلك الاعتقادات مع غياب الدّليل المضاد، ولكن إنْ كان عند ذلك الشّخص دليلًا مضادًّا لاعتقاد أساسي منها (والذي قد يشمل دليلًا بأنّ لدى أشخاصٍ آخرين اعتقادات أساسيّة

ملحد أو غير مسيحي، وفيه استدلال دائري، ويمنعنا من التبرير العقلاني لمعتقداتنا، وذكر ذلك في أكثر من كتاب له، وهناك مقالات أجنبيّة رصدتْ هذا الخلاف بينهما، لكنْ يكفي القارئ العربي الفصل الثّاني والثّالث من كتاب "الإيمان والعقلانية" للمؤلف، ترجمة أرين عبد المجيد الجلال، (رضا)

لا تتّسق منطقيًّا inconsistent مع ذلك الاعتقاد الأساسي)؛ فإنّ ذلك سيضعف من احتماليّته، وربما إلى درجة يجعله غير محتمل improbable، وهكذا بافتراض صحّة مبدأ البساطة سأشرح الآن تطبيقاته على مختلفِ أنواع "ما يبدو من أمور seeming" التي نبني عليها معرفتنا عن العالم، وسأبدأ بالنظر في كيفيّة معرفتنا أيّ العبارات تتّصف بأي كيفيّة منطقيّة logical modality - أي كونها مستحيلة أو ممكنة أو ضروريّة منطقيًّا.

3 - **الاعتقادات المبرّرة الخاصّة بالكيفيّات المنطقيّة** logical modalities

مِن بين الأشياء التي يبدو أنّها على ما هي، ويُبرر لنا الاعتقاد بأنّها كذلك بالتأكيد (في ضوء المعنى الدّاخلي internalist sense المذكور أعلاه)- مع غياب دليل مضاد-؛ هي "الحقائق المنطقيّة truths of reason" الظاهرة. ادّعيت في الفصل الأوّل أنّه يجب علينا أنْ نعتبر هذه الحقائق حقائق عن الحالة المنطقيّة والعلاقات مع العبارات الأخرى في عبارات لغة بشريّة ما.

تكون عبارة s مستحيلة منطقيًّا، إذا - وفقط إذا - لزم منها تناقض contradiction، أحيانًا يبدو واضحًا أنّ بعض العبارات تقتضي تناقضًا ما، لدرجة أنّنا نملك تبريرًا جيدًا للاعتقاد بهذا دون حاجة لأنْ نستدلّ على وجود التناقض - إلّا إن علمنا بحجّة مقابلة counter - argument تبين أنّنا ربّما أخطأنا، عبارة "توجد مربّعات دائرية" هي بوضوح عبارة مستحيلة منطقيًّا، ولكن كثيرًا ما يكون من غير الواضح اقتضاء عبارةٍ ما للتناقض، وبالأخصّ عندما تكون العبارة معادلة رياضيّة أو ادّعاءً فلسفيًّا؛ فعندئذٍ - وليبرّر لنا الاعتقاد باستحالة العبارة منطقيًّا - يلزمنا أنْ نبيّن أنّها تقتضي تناقضًا عبرَ برهان يتألّف من خطواتٍ واضحة تقريبًا، والطّريق الواضح المباشر لبيان أنّ العبارة s مستحيلة منطقيًّا هو أن نستخرج منها تناقضًا، ويتمّ هذا عبر إيجاد سلسلةٍ من المقتضيات الجزئيّة البسيطة أو اللوازم mini - entailment تصل من العبارة s إلى تناقضٍ ما، وقد يطعن معترض بخطوةٍ من البرهان، ولنقل إنّها خطوة الانتقال من p إلى q، وذلك بادّعائه أنّ q ليست لازمة عند أيّ شخص يستخدم p بمعناها الصحيح، إنّ هذا الخلاف حول أحد

خطوات البرهان قد يبرز من الخلافات الصّغيرة التي لا يمكن تجنّبها من لوازم كلماتٍ معينة وعبارات معينة، وهو ما نبّهت إليه في الفصل الأوّل، ولكن على فرض أنّ الخلاف قد نشأ فقط من هذا المصدر، وليس من أي مصدر أعمق، فربّما يتوقّع التغلب عليه أو تجاوزه عبر إيجاد طريقة إثبات (إمّا إلى الاستنتاج الأصلي أو إلى نفْيه) لا تعتمد على تلك الكلمات بالذات، وهكذا فإنّ مؤيّد الادّعاء بأنّ s تقتضي تناقضًا قد يدفع خصمَه ليقرّ بصحّةr بحيث أنّ p يلزم منها r ، و r يلزم منهاq ، أو يمكن تجاوز الخلاف إن وجد المدّعي تسلسلًا مختلفًا للوازم من s إلى تناقضٍ ما يقرّ به الخصم، والعبارة s تكون ضروريّة منطقيًّا، إذا – وفقط إذا – لزمَ من نفْيها تناقض؛ ونقول مجددًا يبدو في بعض الأحيان من الواضح جدًّا أنّ نفي عبارة ما، مثلًا نفي "كلّ المربعات لها أربع أضلاع"؛ يقتضي تناقضًا، والطريق المباشر لبيان أنّ عبارةً غير واضحة هي عبارة ضروريّة منطقيًّا؛ هو باستخراج تناقض من نفيها بالطريقة التي ذكرناها للتّو.

وكما يحدث كثيرًا من الواضح جدًّا أن نجد عبارة لا تقتضي تناقضًا، وبالتالي فهي عبارة مُمكنة منطقيًّا، والعبارةُ الصّحيحة لا تقتضي أي تناقض، وإن اتّضح أنّ عبارة ما صحيحة (مثلًا، مكتبي لونُه بني)، فالواضح أنّها ممكنة منطقيًّا، وأيضًا كما يحدث كثيرًا من الواضح جدًّا أنه قد توجد عبارة ما خاطئة ولا تقتضي أي تناقض – على سبيل المثال "مكتبي لونه أحمر" – ، وعلى العموم من الواضح جدًّا عادةً أنّ وصفًا لعالم مختلف جدًّا عن عالمنا لا يقتضي أي تناقض؛ مثلًا عالمٌ يكون فيه قانون الجاذبيّة على هيئة أنّ أيّ جسمين من كتلة m, m′ يقعان على مسافة rعن بعضهما البعض سيتجاذبان بقوّة تناسب $\frac{mm'mm'}{r^{2.01}r^{2.01}}$ ، وذلك بدلًا من واقع الحال في عالمنا؛ أي بقوة تناسب $\frac{mm'mm'}{r^{2}\ r^{2}}$ أنّ هذا العالم المفترض لن يكون مستقرًّا كعالمنا، ولكن لا يوجد دليل على عدم الاتّساق المنطقي لافتراض وجود مثل هذا العالَم، وعليه لا يلزم وجود تناقض في العبارة التي تدّعي وجود مثل هذا العالم.

عندما يتّضح أنّ عبارةً ما ممكنة منطقيًّا، فمِن المبرّر لنا أن نعتقد بصحتها مع غياب

الدليل المضاد، ولكنْ عندما لا يتّضح أنّ عبارة ما ممكنة منطقيًّا، فيلزم أنْ نبيّن ذلك، ونظرًا لأنّ أي عبارة تقتضي عبارات أخرى كثيرة لا نهاية لها، فلا يمكن للمرْء أنْ يبيّن أنّ العبارة لا تقتضي تناقضًا باستعراض كلّ لوازم عباراتها لنبيّن عدم وجود تناقض ضمنها، ولذلك فالطريقةُ المباشرة لبيان الإمكانيّة المنطقيّة لعبارةٍ مختلَف عليها، ولتكن q، هو أنْ نبين لزومها من عبارة p الممكنة منطقيًّا بوضوح، لأنّه إنْ كانت p لا تقتضي تناقضًا فلنْ تقتضيه أيّ عبارة تلزم منها، وغالبًا ما تكون العبارة p اقترانًا conjunction لمجموعة عبارات تصفُ بالتفصيل وصفًا تقرّ بأنّه ممكن منطقيًّا، وهو وضع سيمكّننا من "فهم" كيف تكون صحّته، وباستخراج العبارة المختلف عليها q من الاقتران سنبين أنّ الاقتران طريقة يمكنها جعل العبارة المختلف عليها ممكنة الصّحة.

وسنأخذ مثالًا بعيدًا عن الأمور ذات الاهتمام الرّئيسي في هذا الكتاب، تأمّل كيف يمكن للمرء أن يبيّن الإمكانيّة المنطقيّة لوجود أكثر من فراغ space، والفراغ هو مجموعة من الأمكنة التي لها مسافات تجاه بعضها البعض، سيوجد فراغان إن وجدت مجموعتان من الأمكنة، وكان أفراد كلّ مجموعة على مسافةٍ ما في اتّجاه ما من كلّ منها، ولكن ليس على أيّ مسافة في أي اتجاه من أي جزءٍ من مجموعة أخرى، يمكننا أن نبين أنّ هذا ممكن منطقيًّا بوصْف تفصيليّ لطريقة يمكن عبْرَها وصفُ كيفيّة العيش في عالم حيث يوجد فيه هاتان المجموعتان من الأماكن، وصفًا يكون ممكنًا منطقيًّا بوضوح تقريبًا، ثمّ الإشارة إلى أنّ هذا يقتضي وجودَ فراغين، في رواية نارنيا إس، سي، لويس وصف لمثل هذا العالم، وفي هذه القصص ينتقل الناس من فراغ إلى فراغ آخر ليس عبر السفر من مسافة ما في اتجاه ما، ولكن عبر المرور في خزانة وإغلاق الباب أو عبر أخذ حبة ثمّ يجدون أنفسهم فجأة في بيئة مختلفة[1] رغم أنّ لويس لا يطرح هذه الفكرة، فإن

(1) يصف أنطوني كوينتون Anthony Quinton الوضع المشابه لرواية نارنينا ليبيّن أنّ الإمكانيّة المنطقيّة لوجود أكثر من فضاء واحد في ورقته البحثيّة "الفضاءات والأزمنة Spaces and Times" أعيد نشرها في كتاب من تحرير R, Le Poidevin و M, MacBeath "فلسفة الزمن The Philosophy of Time" مطبعة جامعة أوكسفورد 1993.

الناس يكتشفون أنّ البيئتيْن تنتميان إلى فضاءين مختلفين عند اكتشاف أنّ بيئة تنتمي إلى فضاء لا يرتبط بغيره، أي بيئة يكون فيها التقدّمُ في أيّ اتجاه يجعلك بالنّهاية تعود إلى نقطة البداية، وهكذا يمكن أن تستكشف كلّ الفضاءِ المغلق، (الفضاء المغلق سيكون فضاءً محدودَ النّهاية، ولكنّه لن يكون محدود النهاية بسبب ارتباطِه بسطحٍ ما، بل سيكون مماثلًا لسطحٍ ثلاثيّ الأبعاد لكرة، في أيّ اتجاه تسير فيه على سطح الكرة ستعود بالنهاية إلى نقطة البداية[1]) وبالتفكّر في تجارب الفكر هذه يمكن أن نرى ما قد يبدو بدايةً أنّه غير ممكن منطقيًّا، أي وجود أكثر من فضاء واحد حالةٌ ممكنة منطقيًّا، سأستخدم تجاربَ التفكير المساعدة في حل قضيّة هل من الممكن منطقيًّا أن يستمرّ الشّخص بالوجود عندما يستبدل معظم أو كلّ دماغ الرجل أو المرأة؟

إنّ فهْمنا أنّ كوْن عبارة ما "قابلة للإدراك conceivable" أنّه يمكننا ظاهريًّا أنْ نعي شروط صحّتها (أي ظهر أنّها لا تقتضي تناقضًا)، فإنّ كون عبارة ما قابلة للإدراك سيبرّر لنا الاعتقاد بأنها ممكنة منطقيًّا، إنّ فهمنا من أنّ جملة ما "قابلة للإدراك" بأنّ افتراض صحّتها له مغزى (أي أنّها لا تقتضي تناقضًا)؛ فإنّ معنى صفة "قابلة للإدراك" هو نفسه معنى صفة "ممكنة منطقيًّا"، وهو في تلك الحالة قابليّة إدراك ظاهرة (واقع أنّه يمكننا فهْمُ كيف تكون صحيحة) ممّا يبرّر لنا الاعتقاد بأنّها عبارةٌ ممكنة منطقيًّا.

في حين أنّ الطّريقة المباشرة لتبْيين أنّ عبارةً ما مستحيلة منطقيًّا تكون باستخراج تناقض منها، والطريقة المباشرة لتبيين أنّ عبارة ما ضروريّة منطقيًّا تكون باستخراج تناقض من نفيها، والطّريقة المباشرة لتبيين أنّ عبارة ما ممكنة منطقيًّا تكون عبر استخراجها من عبارة ممكنة منطقيًّا بوضوح، وتوجد طريقة أقلّ مباشرة لتبيين وجود اللوازم المطلوبة دون استخراجها.

---

(1) يصف هانز ريشنباخ Hans Reichenbach عالمًا يكون المراقبون فيه قادرون طبيعيًّا على وصفه بأنّه فضاء مغلق في كتاب "فلسفة المكان والزمان The Philosophy of Space and Time" مطبوعات دوفر، 1958، الفصل 12.

اعتمدت الطّريقة المباشرة على البدهيّات العامّة intuitions الموجودة عند مستخدمي اللغة، أمّا الطريقة الأقلّ مباشرة فتستنبط من استخدام اللغة بدهيّات جديدة على شكل مبادئ عامة في استخدام اللّغة، يمكن لكلّ مستخدمي اللغة أنْ يتعرّفوا عليها في استخدامهم؛ والتي يمكنهم أنْ يستنتجوا منها اللوازمَ الجديدة، وهذه الطريقة الأقلّ مباشرة تكون باستخدام منهجٍ يسمّيه جون رولز John Rawls "منهج التّوازن التدبري" method of reflective equilibrium[1] (واستعمله كطريقة لتقييم حقيقة المبادئ الأخلاقيّة المقترحة[2]، ولكن يمكن استخدامُه لتقييم حقيقة أي مبادئ تتعلق بالكيفيّات المنطقيّة للعبارات) سنبدأ بأمثلة واضحة لنوعٍ من العبارات ذات الدّلالة token الممكنة منطقيًّا (أو غير الممكنة)؛ واقترحنا لتفسير سبب كوْنها ممكنة منطقيًّا مبدأ عامًّا لتكون العبارات من نوعٍ ذي دلالةٍ معينة، ذات دلالة حقًّا، ونتوقّع وجود مثل هذه المبادئ لأنّه - كما كتبت في الملاحظة الإضافيّة ج C - العبارات من صيغة نحويّة معينة لها شروط صحّة وبطلان من حيث شكلها ذلك بالأخصّ، والموادّ تنتمي إلى أنواع، ولذلك فيمكنُ منطقيًّا لها أنْ تملك خصائصَ يمكن منطقيًّا أن تملكها مادّة من نوعها، لذلك نتوقّع أنْ توجد مبادئ عامّة بحيث تعطي كلّ العبارات خصائصَ متشابهةً لموادّ متشابهة (إمّا تنكر وجود أنواع معينة من المادة، أو تؤكّد أنّ مادّة ما تتصف بخصيصة معينة، وأنّها ستملك خصيصة معينة أخرى، أو غير ذلك) وتكون تلك العبارات ممكنة منطقيًّا (أو غير ممكنة)، من المبرّر لنا أنْ نعتقد بمبدأ عامّ مقترح بحيث يكون نسبيًّا مبدأ بسيطًا يمكن أن نفسّر به

(1) جون رولز John Rawls "نظريّة للعدل A Theory of Justice" مطبعة جامعة أكسفورد 1972، صفحة 20

(2) ما يقصده رولز بمنهجيّة التّوازن الانعكاسي، هو الانطلاق ممّا يدعوه بالأحكام المتروية، كمعالم مؤقتة تعبر عن حدوسنا الأخلاقي غير الملتوي، المنسجم مع المجتمع الديمقراطي، فهي أحكام لا تعبّر عن ميلٍ أو اصطفاف فئويّ داخل المجتمع، وإنّما تعبّر عن نواتج الممارسة العمليّة السليمة لحسنا الأخلاقي، لكن هذه الأحكام بحاجة لأنْ تقوم على استدلال، فلا بدّ من نظرية، بحيث يتحقّق توازنٌ وانسجام بين المنطلق واللاحق النّظري، وبالطبع لا ينكر رولز الجانب الذّاتي (الذي يعود إلى ما يستحسنه المجتمع أو ينبُذُه) في القرار الأخلاقي، فقرارٌ كمنع الجهر بالشّذوذ الجنسي يمكن أنْ يقبل به المجتمع في فترة زمنيّة وثقافيّة معينة، ثمّ يرفضه في فترةٍ أخرى (راجع "نظريّة العدالة عند جون رولز"، لمحمد هاشمي) (رضا).

سببَ امتلاك العبارات لدلالة token مختلفة عن دلالةِ أنواع مغايرة من العبارات، وذلك بوصفٍ منطقي يتبيّن لنا أنّها تملكه، طالما لم توجدْ عبارات ذات دلالة ينكر بها المبدأ الوصف المنطقي الذي اتّضح أنّها تملكه.

وطالما يبرّر لنا الاعتقاد بهذا المبدأ فسيسمح ذلك لنا بمعرفةِ وصف الحالة المنطقيّة لعبارة ذات دلالةٍ لسنا متأكّدين من وصف حالتها المنطقية[1]

تأمّل في الإجراء الذي جرّبه الفلاسفة لبناء تحليل "المعرفة"، أي تأمّل عبارة "s يعرف p" وقد هدفوا للوصول إلى تحليل هو حقيقة تصوريّة conceptual truth، وضروري منطقيًّا، يركِّب الفلاسفة كثيرًا من الأمثلة المختلفة لظروف تكون فيها العبارة بهذا الشّكل صحيحة بشكل واضح أو يركِّبون أمثلةً أخرى لظروفٍ تكون فيها العبارة

(1) إنّ الطريقتين التي تثبت بها الوصف المنطقي للعبارات المناقشة في النّص هما طريقتان بدهيّتان قبليتان، وهنالك طرق أقلّ مباشرة بعديّة لإثبات هذا، إنْ أمكننا أن نجد أحداثًا عرضيّة تجعل من المحتمل أن تكون بعض العبارات ممكنة أو ضروريّة منطقيًّا أو غير ذلك، وإحدى الطرق التي تجعل ذلك يحدث هو عندما نملك مرجعيّة لهذا الادّعاء، وهكذا فواقع أنّ مختصّ رياضيات بارع وأمين تمامًا ادّعى أنّه أثبت أنّ مبرهنة ما theorem هي تسلسل من مسلمات بدهيّة consequence of axioms في الحساب يجعل ذلك محتملًا بأن لا تحمل المبرهنة تناقضًا، والطريقة اللافتة الأخرى التي تجعل من عبارة من نوع معيّن محتملة نتيجة دليلٍ عرضي هي التّالية؛ قد توجد بيانات ملاحظة يمكن تفسيرها جيدًا بفرضيّة ما، وهكذا تكون محتملة جدًّا بناءً على المعايير الطبيعيّة لما هو دليلٌ على أمر ما، إنْ كانت تلك الفرضيّة متماسكة منطقيًّا coherent – أي إنْ كانت العبارة التي تعبّر عنها ممكنة منطقيًّا، وهكذا فالفرضيّة بأنّ الضّوء هو جسيم وموجةٌ في وقت واحد يمكن بيان أنّها (يحتمل أنّها) محتملة منطقيًّا؛ لأنّه من المحتمل منطقيًّا أن تستطيع تفسير ظواهر متباينة من تداخل الضّوء وانكساره وانعكاسه والأثر الضوئي الكهربائي وتأثير كمبتون Compton إلى آخره، في حين أنّ فرضيّة أنّ الضوء جسيم وليس موجة أو فرضيّة أنّ الضّوء موجة وليس جسيمًا، يمكنها تفسير بعض هذه الظّواهر فقط، ودون افتراض أنّ الضوء مشابه للجسيم والموجة فإنّ حدوث كلّ هذه الظواهر سيكون نادرَ الاحتمال جدًّا، وبالتّالي فإنّ حدوثها دليلٌ على الاحتماليّة المنطقيّة الفرضية، ويجدُر أنْ نلاحظ أنّ هذا النوع من الحجّة لا يشتقّ من الاحتماليّة المنطقيّة لظواهر معينة، ولكن من حدوث تلك الظواهر فعلًا، وقد ناقشت هذا النّوع من الاحتجاج في كتابي التماسك المنطقي لموقف الإيمان بالإله The coherence of theism الطبعة المنقحة، مطبعة جامعة أوكسفورد 1993 الصفحات 50 – 48.

من هذا الشّكل باطلة بشكل واضح، ثمّ يطرحون نظريّة بسيطة تدّعي تفسيرَ هذه النتائج، وهكذا يقولون إنِ اعْتقد أحدٌ ما أنّ الحرب العالميّة الأولى انتهت عام 1918، وأنّها قد انتهت في ذلك الوقت فعلًا، فإذًا سيعلمون أنّ الحرب انتهت في ذلك الوقت، وهكذا يبدو عمومًا أنّ كثيرًا من الأمثلة تدعم مبدأ "S يعلم p، إذا – وفقط إذا – S اعتقد p، و S يبرّر له اعتقاد p، و p صحيحة" (يبرّر له؛ أي فهم وفق نزعة المعنى الداخلي internalist sense الموصوفة قبل قليل)، وقد ادّعى كثيرٌ من الفلاسفة أنّ كلّ العبارات من هذه الصيغة حقائق ضروريّة منطقيًّا، ومن ذلك يمكن استخلاصُ استنتاجات عن العبارات التي يكون وصفها المنطقي غيرَ واضح، على سبيل المثال يتبع ذلك (بناءً على افتراض مبدأ البساطة أو مبدأ آخر، من المبرر لكثيرٍ منّا الاعتقاد بأنّنا لسنا أدمغة في أوعية brains in vats[1]، وأنّ هذه العبارة الأخيرة صحيحة)، وأنّ الادّعاء الشّكوكي بأنّه "لا أحد يعلم حقيقة أنّه ليس دماغًا في وعاء" ليست عبارة ضروريّة منطقيًّا، ولكنْ قدّم إدموند غيتير Edmond Gettier نوعًا من المثال المضاد للمبدأ المقترح، وقد نوقش مثالُه كثيرًا، وإليكم أحدُ أمثلته؛ تقدّم كلّا من سميث وجونز إلى وظيفة معينة، كان لدى سميث دليلٌ قويّ ليفترض بأنّ جونز سيحصل على العمل، وافتراض أيضًا بأنّ جونز لديه عشرة نقود معدنيّة في جيبه، وهكذا يقبل تبرير اعتقاد جونز بأنّ الذي سيحصل على الوظيفة هو مَن لديه عشرُ قطع نقديّة في جيبه، لكن سميث نفسه حصل على الوظيفة، وما لا يعلمه سميث هو أنّ سميث نفسه معه عشر قطع نقديّة في جيبه، فينتج من المبدأ المقترح أنّ سميث يعلم أنّ الرجل الذي سيحصل على الوظيفة لديه عشرُ قطع نقود معدنيّة في جيبه،

---

(1) مصطلحٌ شهير في فلسفة العقل والتّجارب الفكرية، ومعنى هذا الاعتقاد أنّ هناك شخصًا ما يتحكّم في دماغ الإنسان بعد فصله عنه، ويرسل له نفس النّبضات العصبيّة المرسلة للدّماغ في الحالة الطبيعية، ويستخدم المذهب الشكوكي هذه التجربة الفكريّة للتدليل على أنّ الإنسان لا يستطيع التفرقة بين معرفته الحقيقيّة بنفسه وبالعالَم وبين المعرفة المزيفة التي يحاكيها ذلك الشخص الشرير، وقدّم هيلاري بوتنام في كتابه (العقل والصدق والتاريخ، وهو مترجم) نقدًا شاملًا بالغ القوّة لتلك الفكرة، وبيّن أنّ المشكلة (منذ أن طرحها ديكارت بصورة مختلفة) ترجع إلى سوء فهمنا لكيفيّة حديثنا عن العالم، وأنّ فكرة دماغ في وعاء متناقضة ذاتيًّا، اعتمادًا على الواقعيّة المباشرة (رضا).

ومن الواضح أنّ سميث لا يعلم هذا، وبالتالي فإنّ المبدأ المقترح عن العبارات ذات الصيغة «S يعلم p" ليس حقيقةً تصوريّة conceptual truth، وبالتالي ليس ضروريًّا منطقيًّا، وهكذا رفض المبدأ المقترح، واقترحت تعليلات أكثر تعقيدًا بقليلٍ عن المعرفة بدلًا عنه، والتي كان لها النتيجة المرغوبة بأنّ سميث لم يعلم أنّ الرّجل الذي سيحصل على الوظيفة لديه عشر قطع نقديّة في جيبه، إنّ مقترحًا لعدم معرفة سميث بهذا لأنّه وصل إلى معتقده بالاعتماد على مقدّمة خاطئة false proposition ("جونز سيحصل على الوظيفة")؛ لذلك اقترح مبدأ جديدًا بسيطًا نسبيًّا أنّ S يعرف p تلك، إذا – وفقط إذا – اعتقد S بـ p، و S يبرر له الاعتقاد بـ p، و p صحيحة، وتبرير S لا يعتمد على مقدّمة خاطئة ما (رغم أنّ المرء يبرّر له الاعتقاد بأنها صحيحة – مثلًا "جونز سيحصل على الوظيفة") كدليله على الاعتقاد الصحيح، ثمّ طرحت أمثلة مضادّة لهذا المبدأ الجديد في محاولة لدَحْضه، وبهذا الأسلوب يحاول الفلاسفةُ أنْ يكتشفوا مبدأ عامًّا من الصيغة "S يعرف p، إذا – وفقط إذا – q" ويحللون مفهوم المعرفة بحيث يثمر نتائجَ تكون فيها كلّ الحالات المتّفق على أنّها معرفة هي حالات معرفة حقًّا، ولا تنتج أنّ حالة اتّضح أنّها ليست حالة معرفة واضحة واعتبرت معرفة، سيمكّنهم هذا المبدأ أنْ يحدّدوا أنّ كانت الحالات المختلَف عليها حالات معرفة أم لا[1] وبهذا الأسلوب فإنّ منهج التّوازن التدبري reflective equilibrium يمكن استعماله لتحديد الصيغة المنطقيّة لعبارة ما، وفي الحالات التي لا يحقّق استخدام الطريقة المباشرة الاتفاق (مثلًا نتيجة لعدم وجودِ اتّفاق أوليّ كافٍ بخصوص ما هي العبارات التي تلزم من عبارات أخرى)، سأبين كيف يمكن استخدامُ هذا المبدأ لحلّ الخلافات الأخلاقيّة في الفصل السّابع، وسأستخدمه في الفصل الثامن للمساعدة في طرح حلّ للخلاف بخصوص ما الذي يجعل شخصًا يتحمل المسئوليّة الأخلاقيّة عن أفعاله.

---

(1) انظر لمثال ليموس Lemos المرجع نفسه، الفصل الثّاني لتعليله تحليلات متنوعة مختلفة للمعرفة والأمثلة المضادّة المتنوعة التي استخدمت لدحضها.

تعتمدُ هذه الطرق لبيان أنّ عبارة ما p ممكنة أو مستحيلة منطقيًّا على وجود اتفاق أولي يحدّد أيّ العبارات ذات الصّلة تلزم من عبارات أخرى، وعند إظهار الإمكانيّة المنطقيّة بقدرٍ كاف من الاتّفاق الأوليّ بأنّ عبارة أخرى ممكنة منطقيًّا، وهذا الاتفاق من الممكن الوصولُ إليه عبر عمليّة ذكرتُها في الفصل الأوّل بإعطاء مستخدمي اللغة تدريبًا مشابهًا عن طريق أنواع مشابهة من الشّروط القابلة للملاحظة observableتكون فيها مختلفُ العبارات إمّا صحيحة أو خاطئة، وأنواع مشابهة لأمثلة مِن لوازمها، رغم أنّ مستخدمي اللّغة الأكثر تقدمًا يمكن أنْ يعطوا قواعد rules (مثلًا، تعريفًا للكلمات) بدلًا من الأمثلة، فإنّ هذه القواعد نفسها (وكيفيّة تطبيقها) لا يمكن فهمها إلّا بواسطة الأمثلة.

ويمكن عادةً تجنّبُ الاختلافات البسيطة بخصوص ما الذي يقتضي ماذا، والتي تنشأ من فروقات بسيطة في الإجراءات التي نتعلّم المعاني بواسطتها، وذلك عبر طريقةٍ شرحناها قبل قليل بحيث لا تؤدّي إلى اختلافات أكبر، وإن لم يتمّ تجاوزها يمكن اعتمادُ منهج التوازن التدبري لحلّها.

ولكنْ حيث لا يوجد توافقٌ جيّد عن أيّ عبارة يلزم جزئيًّا منها عبارة q ، وأي عبارات لزمت جزئيًّا منها، أو أيّ العبارات ذات صلة الأخرى ممكنة منطقيًّا، من الواضح أنّ العبارة q مبهمة ambiguous إمّا لأنّها تحوي كلمات مبهمة، أو لأنّ صيغة العبارة مبهمة، (عندما أكتب عن الخلافات حول المعاني أو لوازم جزئيّة "للكلمات"؛ أسأل القارئ أن يسلّم بأنّ ما أقوله ينطبق أيضًا على مقاطع الكلام الطويلة، وعلى معاني صيغ العبارات)، فالقضيّة الحسّاسة هنا إذًا، سؤال إنْ كان كلا المعنيَيْن معنييْن متماسكيْن منطقيًّا، أو إن كان أولئك الذين يستخدمون اللغة في أحد معانيها مضطربون في افتراض أنهم يتعاملون مع مفهوم متماسك منطقيًّا coherent concept.

وأفهم معنى تعبير "مفهوم متماسك منطقيًّا" بأنّ بعض العبارات الوجوديّة existential التي تحوي تلك الكلمة المستخدمة في ذلك المعنى لا يلزمُ منها تناقضات، (وأقصد بوصف "عبارة وجودية" عبارة تؤكّد وجود شيء ما، وهكذا فإنّ المصطلح

الخبري a predicate term "لطخة" splodge له معنى متماسك منطقيًّا إن كانت عبارة "توجد لطخات" ممكنة منطقيًّا؛ وتعبير "أتفه من bodgier" له معنى متماسك إذا "وجدت موادّ هي أتفه من موادّ أخرى" وهو ممكن منطقيًّا إذا كان معنى الكلمة متماسكًا فتوصفُ بأنّها مفهوم متماسك a coherent concept، وإن كانت كلّ مجموعةٍ مستعدّة للإقرار بمعنى الكلمة المستخدمة عند المجموعة الأخرى باعتبارها متماسكة منطقيًّا فإنّ اللغة تحوي معنيين متماسكيْن للكلمة، وبالتّالي مفهومين متماسكين.

وإحدى الطّرق البينة لوقوع الإبهام في معنى الكلمة تكون عندما يقدّم لمجموعتين مختلفتين استخدامًا لكلمة ضمن نموذجيْن مختلفين من الأمثلة الإطاريّة لشروطٍ قابلة للملاحظة لتطبيقها الصحيح أو لعبارات تلزم جزئيًّا منها، أو تلزم جزئيًّا منها عبارات تستخدمها، وطالما لكلّ مجموعة وصول متكافئ للأمثلة التي اعتمدَ عليها استخدام المجموعة الأخرى، فيمكن حلّ الخلاف بالإشارة إلى ذلك، ومن الطّبيعي عندئذٍ أن تستعدّ كلّ المجموعتين للإقرار بأنّ معنى الكلمة (أو التعبير الأطول) المستخدم من قِبَل المجموعة الأخرى هو معنى متماسك، ويبدو أنّ هذا ما يحدث في الخلاف الأبستمي «المعرفي» بين المدرسة الداخليّة والخارجيّة بخصوص ما الذي يجعل اعتقادًا ما مبررًا، وكما ذكرت قبلًا فإنّ المدرسة الداخليّة للاعتقاد يتمسّكون بأنّ المعتقد يكون مبررًا، إذا - وفقط إذا - جعل محتملًا نتيجةَ دليلٍ يمكن أن يصل إليه المعتقد، ويقولون ذلك بناءً على أنّ عبارة «S يبرر لها الاعتقاد بأنّ p" يلزم منها "اعتقاد S بأنّ p بني على، وجعل محتملًا بالدليل الذي يتمكن S من الوصول إليه" والعكس بالعكس؛ أمّا المدرسة الخارجيّة للاعتقاد فيتمسّكون بأنّ تبرير اعتقاد ما يعتمدُ على نوع العمليّة التي أنتجته. تؤكّد الصيغة الطبيعيّة للمدرسة الخارجيّة externalism ولمدرسة الاعتماديّة reliabilism بأنّ الاعتقاد يكون مبررًا، إذا - وفقط إذا - نتج عبر عمليّة ذات اعتماديّة reliable ؛ أي عمليّة تنتج طبيعيًّا اعتقادات صحيحة، ويقولون ذلك بناءً على أنّ (اعتقاد S بـ p "يلزم منه" اعتقاد S بأنّ p سببته عمليّة ذات اعتمادية) والعكس بالعكس، تنكر كلّ مجموعة

لوازم المجموعة الأخرى، لكنّ كثيرًا من الفلاسفة يرغبون الآن باستنباط وجود أنواع مختلفة من الأمثلة النموذجيّة العامّة لاستخدام وصف "مبرّر"، ممّا سيؤدّي طبيعيًّا إلى معانٍ مختلفة ومتماسكة منطقيًّا لوصف "مبرّر"؛ وأنّ القضيّة فقط ليس أيّها هو التعليل الصحيح، ولكن إن كان التبرير الخاصّ بكلّ نوع منها يستحقّ الوجود، ولماذا.

يمكن أن يوجد حلّ لهذا النوع من الخلاف بخصوص إن كان معنى ما لكلمة متماسك منطقيًّا في الحالة الاعتياديّة حيث يكونُ لأفراد كلّ مجموعة وصولٌ إلى أمثلةِ الإطار العامّ من الأنواع التي اشتقّت منها مجموعة أخرى معنى تلك الكلمة، وسأجادل في الفصل الثّالث بأنّ الأشخاص المختلفين قد يكونون تلقّوا الكلمات مع أحاسيس مميزة denoting sensation (مثلًا "طعم الكاري" أو "نبرة عاليةhigh note ") في أمثلة إطار عامّ مختلفة لأنّ الأحداث العامّة (أكل بهار الكاري أو الاستماع إلى مغنٍّ ينتج ضجّة معينة) قد تسبب أحاسيس مختلفة عند أناس مختلفين، وأنّ الشّخص الذي يتميز إحساسه بالوصول إلى ذلك الإحساس الذي لا يوجد لدى النّاس الآخرين، سأهتمّ في بقيّة هذا القسم بالحالة الطبيعيّة حيث يكون الناس قد قدم لهم معاني الكلمة (ومعاني التّعابير الأكثر طولًا وصيغ العبارات) عبر نماذج عامّة يمكن الوصول إليها.

لكنْ هناك حالاتٌ يوجد فيها عدم اتّفاق واسع بخصوص اللوازم الجزئيّة للكلمات، وبالتالي الإبهام، رغم أنّ الأشخاص المختلفين على معناها قد قدّمت لهم الكلمة بأنواع أمثلة الإطار العامّ نفسها بالضّبط من الشّروط القابلة للملاحظة لتطبيقاتها، وقد أدّت أمثلة الإطار العام تلك بأشخاص مختلفين إلى اكتساب أفهام مختلفة لمعنى الكلمة، وبالتّالي تمسّكوا بآراء مختلفة عن لوازم جزئيّة للعبارات التي تستعمل الكلمة (دون مثل هذه الأمثلة عن لوازمها لتشكيل أمثلة إطار عامّ لمعنى الكلمة)، وهذا ليس حدوثًا طبيعيًّا، فنظرًا لامتلاك البشر آليّات إدراكيّة معرفيّة cognitive متشابهة فيما بينهم، فإنّهم يشتقّون طبيعيًّا من نفس التدريب على استخدام الكلمة فيتوصّلون إلى الفهم نفسه لمعناها، ولكنْ مع حدوث هذا فإنّ المجموعة التي فهمت الكلمة بمعنى معيّن قد تصل مع هذا إلى

الإقرار بأنّ المعنى الذي تستخدمه المجموعة الأخرى للكلمة يعتبر متماسكًا منطقيًّا، ربّما لأنه يمكن تعريفُه بكلمات أخرى لها معنى مشتركٌ عند كلا المجموعتين.

ولكنْ يحدث أحيانًا عند استخدام تستخدم مجموعتان للكلمة نفسها (أو تعابير أطول) في معانٍ مختلفة، فإنّ إحدى المجموعتين على الأقلّ لا تكون مستعدّة للإقرار بأنّ معنى الكلمة المستخدم من المجموعةِ الأخرى هو معنى متماسك منطقيًّا، والطّريقة الوحيدة التي أراها لحلّ هذا الخلاف في هذه المرحلة هو أن تقوم كلا المجموعتين بإعادة النّظرة في أمثلة الإطار العام، تقوم المجموعة التي يكون معنى الكلمة عندها متنازعٌ عليه بمحاولة بيان أنّ المجموعة الأخرى قد أهملت بعضَ الخصائص القابلة للملاحظة لأمثلة الإطار العام، وهي خصائص مستقلّة منطقيًّا عن تلك التي توافقت عليها المجموعتان، وبالتّالي لم يفهموا المعنى المُمكن للكلمة، وستحاول المجموعة الأخرى تبيين أنّه لا يوجد هذا النوع من الخصائص المستقلّة، والتي قد تكون أهملتها.

والمثالان عن هذا النّوع من الخلاف بخصوص هل معنى كلمة أو تعبير هو معنًى متماسك منطقيًّا، مثالان جوهريّان في الخطة الرئيسيّة لهذا الكتاب، وهما الخلافان عن معنى "الأسباب causes" وعن معنى "هو الشخص نفسه"is the same person as وسأحتاج لمناقشة كلا التّعبيرين مطوّلًا في السّياق المناسب، ولذلك سأشرح كيف يسير خلافٌ من هذا النوع عبر مثال مختلف، وهو مثال قدّم في إحدى المسائل المتعلّقة بالخلافات حول طبيعة الزمن، والذي قد تناولته عرَضًا في نهاية الفصل الأوّل.

إنّ تاريخ العالم يتألّف من تسلسل الأحداث، ونشتقّ مفهومنا للتسلسل الزمني من أمثلة إطاريّة للأحداث التي نلاحظ أنّها تتبع بعضها بعضًا (مثلًا، نلاحظ وقوع حادث بعد حادثٍ آخر) وبناءً على هذا الوعي awareness للتّسلسل الزمني temporal نشتق مفاهيم "أبكر من" و"في الوقت نفسه لكذا" و"بعده"، ويحكم ذلك اللوازم الجزئيّة المختلفة (مثل؛ "a أبكر من b" و "b أبكر من c" يلزم جزئيًّا منه أنّ "a أبكر من c").

تضع الثقافاتُ المختلفة تقاويمَ متنوعة، ووضعت أنظمة توقيت dating مختلفة للأحداث التي علموها وعيّنوا أحد الأحداث المهمّ جدًّا بالنسبة لهم (الحدث الأصلي original) - على سبيل المثال ولادة المسيح - ، واختير الحدث بناءً على مادّته وخصائصه وليس بناءً على تاريخ حدوثه واعتبر أنّه حدث في السنة 1، وأرّخوا الأحداث الأخرى بعدد السنوات التي مضت قبل أو بعد الزّمن المعتقد للحادث.

ثمّ ظهرت قضيّة أخرى؛ فإنْ سلّمنا بأنّ كلّ "أحداث نوع type events" بمعنى الأحداث التي انتقيت من الموادّ وخصائصها الفرديّة بما فيها خصائصها العلائقيّة relational كالحدوث عند فتراتٍ زمنيّة محدّدة بعد كذا وكذا من أحداث من نوع معين، وقبل كذا وكذا من نوع آخر من الأحداث، ولكن ليس وفقَ زمن حدوثها، فهل ممكن، أي هل من المُمكن منطقيًّا حدوثها في أوقات مختلفة، على سبيل المثال، هل يمكن أنْ تكون الحرب العالميّة الأولى قد بدأت وانتهت قبل سنة بدئها وانتهائها؟ وهل امتلاكُ كلّ خاصيّة لكل مادّة (كلّ نوع من الحدث) في كلّ تاريخ العالم يمكن أن يكون قبل سنة؟ وهكذا إن كان للعالم بداية، فهل من المُمكن أن تكون قد انطلقت قبل عام من حدوثها، مع تطوّره لاحقًا بالطّريقة نفسها بالضبط؟ ادّعى ليبنز Leibniz أنّ هذا غير قابل للتصور not intelligible[1] واتّخذ صموئيل كلارك Samuel Clark موقفًا معاكسًا لموقف ليبنز: فكلّ شيء يمكن أن يحدث قبل حدوثه بعام[2]، ومن الواضح أنّ فهم كلارك للعام بكونه العام نفسه كان مختلفًا عن فهم ليبنز، ولكنّ كليهما اشتقّ فهمه من مصطلحات زمنيّة من أمثلة إطاريّة متشابهة عن الأحداث التي تلت إحداها الأخرى.

أنكر ليبنز أن يكون للفتراتِ الزمنيّة أيّ خصائص غير الخصائص المتعلقة بنوع الأحداث الواقعة فيها وخصائص هذا الحدوث قبل أو بعدَ نوعٍ آخر من الأحداث،

---

(1) انظر H, G, Alexander مراسلات كلارك وليبنز، مطبعة جامعة مانشستر، 1956، ورقة ليبنز الخامسة فقرة 55

(2) ادّعى كلارك أنّه ليس مستحيلاً على الله أن يجعل العالم مبكرًا أو متأخرًا عن وقت صنعه (المصدر نفسه، ردّ كلارك الرابع، فقرة 95)

والتي يمكن أن تُختار وفقَها، وهكذا بالنّسبة له تكون الفترةُ الزمنيّة هي الفترة ذاتها نتيجة نوع الأحداث التي تقع عندئذ، وتقعُ على فتراتٍ زمنيّة مختلفة قبل وبعدَ تلك الفترة، ثمّ طبّق مبدأ تطابق الهويّة the identity of indiscernible على الأحداث (التي حُدّد وقت وقوعها فقط بخصائص من النوع المذكور أعلاه) ويدّعي بأنّ أيّ تسلسلَيْن من الأحداث من النّوع نفسه (ويشمل ذلك ابتداءً كلّ الخصائص نفسها في الموادّ نفسها بالتّرتيب نفسه) يجب أنْ يكون التّسلسل نفسه للأحداث ذات الدلالة token events (لأنّ الأحداث من النّوع نفسه، كما حُدّدت أعلاه، ستحدثُ دومًا في الوقت نفسه)، إذًا يدّعي أنّها لن يكون قابلًا للتصوّر (ويفهم هو مِن ذلك "أنها تقتضي تناقضًا") أن نفترض أنّ كلّ حادث ربما قد وقع قبل عام من حدوثه.

لم يقدّم كلارك الكثيرَ للبرهنة على وجهة نظره المقابلة، ولكنْ رغم أنّه قد يقبل بمبدأ تطابق الهويّة، كان بإمكانه إثباتُ فكرته في القرن العشرين بما يُعرف بنظريّة A للزمن A – theory of time: وهي أنّ الفترات الزمنيّة لها خصائص إضافيّة غير خصائص حدوث نوع من الأحداث فيها في تلك الأوقات، وأيّ نوع من الأحداث وقع قبلًا أو لاحقًا[1] بعض الأمثلة الإطاريّة عن حدث وقع قبل حدثٍ آخر هي أيضًا أمثلة إطاريّة للحادث الأوّل باعتباره حادثًا ماضيًا مثبتًا عندما يكون الحدث التّالي حاضرًا مثبتًا، ففي النهاية نستنتج من الأمثلة الإطاريّة تلك لحادثٍ وقعَ قبل آخر نستنتج مفاهيمنا عن "قبل كذا" وكذلك عكسها "بعد كذا"؛ ومن أمثلة إطاريّة لحادث يكون حاضرًا عندما يكونُ حادث آخر حاضرًا نستنتج مفهومنا "في نفس الوقت" (أي يحدث في الوقت نفسه مثلًا) إن حاضر الأحداث presentness – أي أنّها تحدث الآن – وماضي pastness بعض الأحداث التي حدثت قبل وقت قصير (في وقت الملاحظة) هي خصائصُ قابلة للملاحظة لتلك الأحداث – أي أنّ الذّاكرة التي نتذكّرها بها باعتبارها

---

(1) انظر كمثال الجزء السّابع من Michael j – lox الميتافيزيقيا:مقدمة معاصرة metaphysics: A Contemporary Introduction الطبعة الثانية، مطبعة روتلدج 2006 للاطّلاع على الجدل بين نظريّة الزمن A ونظريّة الزمن B.

ماضية ذاكرة واضحة لدرجة أنّ وعينا بامتلاكها الماضي لهذه الخاصّة يشبه ملاحظتها مباشرة، (انظر في هذا الفصل لاحقًا عن القوّة المثبتة للذاكرة)، إنّ الأمثلة النّموذجيّة للاستقبال futurity هي أمثلةٌ عن خاصيّة امتلكها حادثٌ في وقت يكون حادث حاضر الآن ماضيًا له، خصائص كوْن الشيء ماضيًا وحاضرًا ومستقبلًا تنتمي فقط لأحداث في أوقات محدّدة؛ في حين أنّ علاقات "قبل كذا" و"بعد كذا" و"في الوقت نفسه لكذا" تربط حدثين في أيّ وقت، فتربطهما مع بعضهما في كلّ الأوقات، وبعد أنْ فرّقنا بين خصائص الحاضر والماضي والاستقبال عن خصائص العلاقة الزمنيّة النسبيّة (أي خصائص "قبل" و"في نفس الوقت" و"بعد" أنواع محدّدة من الأحداث)؛ يمكننا أنْ نرى أنّها خصائص مميّزة وفق معايير هويّة الخاصيّة property identity التي أيّدتها في الفصل الأوّل، (عبارة "يحدث الآن" لا يلزم منها "يحدث في 2012" أو العكس) وهكذا يمكننا وصفُ عامٍ ما بالتفرّد (أو وصف فترة أخرى من الزمن بالتفرد) إمّا بذكر بعده الزّمني عن عامٍ حدث فيه نوعٌ ما من الحدث، أو بذكر الفترة الزمنيّة التي تفصله عن العامِ الحالي، (فإنْ كان العامُ الحالي 2012) يمكن أن نفرد تاريخ ميلاد المسيح المفترض، ليس كمجرّد عامٍ حدث فيه نوعٌ من الأحداث ذات العلائقيّة الزمنيّة بأنواع أخرى من الأحداث، ولكن نفرده باعتباره عامًا وجد قبل 2012 من العام الحالي، وبالتّالي هنالك معنيان لعبارة "العام نفسه"؛ في أحد المعنيين وقع حادثٌ في العام نفسه كما وقع حادثٌ آخر، إذا – وفقط إذا – وقعا في نفس الفاصل الزّمني بعد الحادثِ الأصلي Original، وبالمعنى الآخر وقع حادثٌ في العام نفسه كما وقع الحادثُ الآخر، إذا – وفقط إذا – حدث كلاهما في اللّحظة الحاليّة أو في الفترة الزمنيّة نفسها قبل أو بعدَ لحظة الحالية، إنّ كلا المعنييْن يبدوان معنيين متماسكين منطقيًّا، فالشيء القابل للتصوّر أن نفترض– أي أنّ ذلك ممكن منطقيًّا– أنّ أيّ نوع من الحدث قد يقع في "عام" أبكر ممّا وقع فيه، وذلك بمعنى "للعام" يكون فيه العام هو العام نتيجة مسافته الزمنيّة عن العام الحالي، وفي هذه المرحلة يمكن لمدافعٍ عن وجهة نظر ليبرنز (بالمصطلحات المعاصرة مناصر نظريّة باء للزمن B – theorist) أن يحاول بيانَ أنّ

كوْنَ الصّفة "حالٍ أو حاضر present" لا يحدد خاصيّة للأحداث أو - إن كان يحدّدها - فيمكن تعريفُه وفق مصطلحات "قبل كذا" و"بعد كذا"

لن أتابع في هذا الجدل أكثرَ من هذا، والفكرة التي أردت طرحَها هنا؛ هي أنّ المرء يمكن أن يساعد غيره ليرى أنّ معنى كلمة ما (مثلًا "العام نفسه") مشتقةً من أمثلة النموذج نفسها هو معنًى يلائم تلك الأمثلة، وهو معنًى متماسك منطقيًّا، وذلك عبر محاولة جذب الاهتمام إلى خصائصَ معينة لتلك الأمثلة (وبالأخصّ تلك المكتنفة لخبرة الشّخص بها)، والتي ربّما لم ينتبه لها المخالف له بما يكفي، ولم ينتبهْ إلى حدودها المنطقيّة المميّزة لها عن خصائص أخرى (خصوصًا خصائص لمكانها في التّسلسل العام المشاهد لأنماط الأحداث) والذي يقرّ بها كلا الشخصين المختلفين بداية، وسيجيب المخالفُ بمحاولة تبيين أنّ الخصائص الأولى ليست حقيقة خصائصَ متميزة عن الخصائص التالية، ويمكن تحليلها وفقها، وسأبيّن في السّياق المناسب (عبر الانتباه إلى خصائص معينة على الأقلّ لبعض الأمثلة الإطاريّة لاستخدامها الصحيح) كيف يمكن أن نلاحظ في الأمثلة الإطاريّة نفسها للسببيّة والهويّة الشخصيّة خصائصَ متميزة عن تلك المكتنفة فقط في نماذج الأحداث العامة وإضافيّة عليها، والتي تعطي مفاهيمَ السببيّة والهويّة الشخصيّة التي لا تقبل التحليل، وتلزم لتقديم وصف كامل للعالم.

وكذلك الطّرق المختلفة التي يمكننا عبرَها الحصولُ على اعتقادات مبرّرة عن الإمكانيّة المنطقيّة والضّرورة المنطقيّة والاستحالة المنطقية[1]، المستحيل منطقيًّا هو مستحيل ميتافيزيقيًّا، والضّرورة المنطقيّة هي ضرورة ميتافيزيقية، وإنْ كانت كلّ المواد

---

(1) حاولت حركتان فلسفيّتان حديثتان هما مبدأ التجريبيّة لهيوم والوضعيّة المنطقيّة أن تضعا مبادئ عامّة سريعة يمكننا عبرها تمييز الممكن المنطقي (غالبًا ما يدْعى «القابل للتصوّر» أو «المترابط منطقيًّا» أو حتّى «ذو المعنى») من الضروري المنطقي أو المستحيل المنطقي، والذي كما أشرت في الملاحظة الإضافيّة د D - قد أثبت عدم كفاءة تامّة للهدف منه، ولا يمكننا حلّ القضايا لنموذج الحالة المنطقيّة للعبارات عبر اللجوء إلى مبادئ فلسفيّة عامّة؛ ويمكن أن تحلّ فقط عبر البحث المفاهيمي المفصّل على قاعدة كلّ حالة على حدة، الموصوفة في النص.

والخصائص وغيرها ممكنة منطقيًّا في عبارة قد حدّدت بمحدّدات مبينة، فالعبارة ستكون أيضًا ممكنة ميتافيزيقيًّا، ولكن إنِ احتوت العبارةُ الممكنة منطقيًّا محدّداتٍ غيرَ مبينة فيلزم إجراء تحرٍّ تجريبي لتعطي اعتقادًا مبررًا بخصوص ما تحدّده، وعندما نكتسب ذلك فإنّنا يجب أن نستبدل المحددات المبينة للأشياء المحددة، وعندها ستصبح الحالة الميتافيزيقيّة للعبارة السابقة نفس الحالة المنطقيّة للعبارة الناتجة.[1]

4 - المصادر المباشرة للاعتقادات المبرّرة عن الأحداث الجائزة

Direct sources of justified beliefs about contingent events

سأنتقل للنظرِ في مصادرَ للاعتقادات المبرّرة عن الأحداث الجائزة (ميتافيزيقيًّا) مثل؛ فطوري هذا الصّباح، أو معركة هاستنغ Hastings، ولكي لا أستمرّ باستخدام التعبير المربك "الاعتقاد المبرر" سأتحدّث أحيانًا ببساطة عن مصادر "معرفتنا"، وكما قد ذكرت أعلاه، رغم أنّ معرفة قضيّة ما ليستْ هي نفسه امتلاك الاعتقاد المبرّر بصحّة تلك القضية، ودليلنا الوحيد لافتراض أننا نعلم قضية، هو أن نملك اعتقادًا مبرّرًا بصحّتها، إذًا فمصادرُ المعرفة هي مصادرُ الاعتقاد المبرر نفسها.

نتعرّف مباشرة على بعض الأحداث العرضيّة Contingent (وكذلك نتعرّف على بعض وقائع التّوصيفاتِ المنطقيّة التي ناقشناها للتّو)، بمعنى أنّ معرفتنا عنها لا نصل إليها استنباطًا من شيء آخر، ولا تعتمد هذه المعرفة على التّسليم بنظريّة معيّنة ما عن العالم، هنالك ثلاثة مصادر مباشرة للمعرفة- الخبرة (بالمعنى العام)، الذّاكرة، الشهادة[2] وسأضع مع الخبرات Experiences الإدراكات (الظّاهرة)

---

(1) للاطّلاع على ردّي على تعليل مختلف عن تعليلي، من نوع الخلاف حول الحالة المنطقيّة للعبارات مع تيموثي ويليامسون في كتابه فلسفة الفلسفة؛ انظر: الملاحظة الإضافيّة و E

(2) الجزء الأوّل من الكتاب المدرسي لروبرت عادي الإبستمولوجيا Epistemology (مطبعة روتليدج، 1998) وعنوانه "مصادر التبرير، والمعرفة، والحقيقة" وفيه فصول عن "الإدراك" و"الذاكرة" و"الوعي والعقل" و"الشهادة"، وما سمّيته "خبرة" يغطي ما سمّاه المؤلف "الإدراك و"الوعي" و"العقل"

Perceptions (عبر الحواس senses) والأحداث الفيزيائيّة والخبرات (الظّاهرة) (بالمعنى الضيّق للكلمة) لأفكارنا ومشاعرنا وأحاسيسنا، إلى آخره..، وكذلك الوعي (الظّاهر) awarenesses بحقائق العقل reason (الوعي "برؤية" عبارة ما أنّها ممكنة منطقيًّا أو غير ذلك) والذي ناقشته في الفقرة الثّالثة، (كلّ هذه الخبرات سنضمّها إلى فئة الاعتقادات الواعية Conscious وبالتّالي لـ "الأحداث الواعية"، والتي سأقدّمها في الفصل الثّالث)، وكما ذكرت بما أنّه من البين أنّ عبارة "لا توجد أيّ مربعات دائرية" هي ضرورة منطقيّة، أي أنّني أملك اعتقادًا مبرّرًا بأنّها كذلك، ولا أستنبطها من أيّ شيء آخر، كما أنّ تبرير اعتقادي لا يعتمد كذلك على نظريّة عامّةٍ عن كيفيّة عمل العالم، فأنا "أراها" فقط (بالمعنى المجازيّ لكلمة "أرى")، وهذا يصحّ أيضًا كما جاء في الفقرة الثّالثة على كثير من حقائق العقل، ولكن "ما يبدو ظاهرًا" هو ما يقدّم تبريرنا للاعتقاد بكثيرٍ من الادّعاءات عن الإدراك و"الخبرة" (بالمعنى الضّيق للكلمة)، ويظهر لي بالوضوح نفسه أنّ "هنالك مكتبًا أمامي" (أراه)، وأنّ لديّ صداعًا (أشعر به)، كما أنّ "كل شيء أحمر فهو شيء ملوّن"، إنّ مبدأ البساطة ينطبق أيضًا هنا، ولكنْ كما في حقائق العقل، وكذلك ينطبقُ في الادّعاءات العرضيّة contingent، بعضها أكثر وضوحًا من البعض الآخر، والادّعاءات الأقلّ وضوحًا تصبح أكثر احتمالًا عندما تصبح محتملة عبْرَ ادّعاءات أكثر وضوحًا، وأيّ ادّعاءات تكون مبرّرة للاعتقاد في غيابِ دليل مضادّ راجح، إنْ بدا لي أنّي أرى مكتبًا أمامي (لكنّي لست متيقّنًا من هذا) ثمّ وضعت يدي حيث بدا أنّ المكتب موجود، وبدا أنّ اليد تمرّ عبر فضاءٍ فارغ، (وأنا متأكّد أنّها مرّت عبر فضاءٍ فارغ)، فهكذا سيرجّح الدّليل من الخبرة الثانيّة على الخبرة أولى؛ ولا يبرّر لي بعدها الاعتقاد بوجود المكتب هنالك، والدّليل الحاصل من خبرات متعدّدة يرجّح على الدّليل الحاصل من خبرة مفردة، فإنْ بدا لي أنّني أرى مكتبًا أمامي، وكنت واثقًا من رؤيته إلى درجةٍ جيدة، ولكنْ رغم هذا عندما نظرت ثانيّة ونظرت من جوانب متعدّدة لم يوجد المكتب، فيجب أن أستنبط مجدّدًا أنّ الخبرة الأولى كانت وهْمًا، ولكنْ ومن باب إعادة التأكيد نقول ما لم توجدْ خبرة ظاهرة مثل

هذه نملك حقّ الاعتقاد المباشر بها، فلا يمكننا على الإطلاق أنْ نملك أيّ اعتقادات تكون (بناءً على دليلنا) محتملة الصحة.

وينطبق مبدأ البساطة كذلك على الذّاكرة، فهو مبدأ إبستمي «معرفي» مشتقّ من مبدأ البساطة، وسأسمّيه مبدأ الذّاكرة، ويقول بأنّ ما يبدو أنّنا نتذكّر (أي ظاهرًا) حصول خبرة لنا (معرفيًّا) به فيحتمل أنّه حصلت لنا خبرة به؛ بشرط غياب دليل مضاد.

وأضمّ إلى عبارة «نتذكّر حصول الخبرة» كلًّا ممّا نتذكّر فعله، ونتذكّر حدوثه لنا (الذاكرة الشّخصية)، وما نتذكّر أنّنا فعلناه أو حدث لنا (ذاكرة الوقائع Factual Memory) دون أنْ نتذكّر فعلَ ذلك أو حدوثه، وفي الحالةِ الأولى "الفعل" و"الحدوث" "من الدّاخل"، كيف شعرت كعامل أو فاعلٍ للخبرة، وفي الحالة الثّانية قد أتذكّر ببساطة أنّني فعلت شيئًا أو أنّ شيئًا حصل لي، ولكن ذلك كجزئيّة معرفيّة خام، قد أتذكّر كيف شعرت عند ذهابي إلى لندن البارحة، وبالمقابل قد أتذكر ببساطةٍ واقعة عن نفسي عندما ذهبت إلى لندن عندما كنت بعمر خمسِ سنوات دون أن أتذكّر كيف شعرت، وربّما أشكّ أنّ اعتقادي بأنّي ذهبت إلى لندن قد سبّبه شخصٌ آخر قد أخبرني قبل عدّة سنوات أنّني ذهبت إلى هنالك، إنّ الذاكرة الشخصيّة تقتضي ذاكرة الوقائع، ولكن العكس غير صحيح، ومِن الأمور التي أحتفظُ بها في ذاكرة الوقائع هو ما تعلّمته من الوقائع الجغرافيّة والتّاريخية، وأني قد تعلّمت معاني الكلمات والعبارات بالطرق التي وصفتها سابقًا في هذا الفصل، ولكنْ كلّ هذا ينسجم مع عدم قدرتي على معرفة مَن علّمني هذه الأشياء، أو متى.. وأين تعلّمتها، دونَ المعرفة الناشئة من الذاكرة فإنّ معرفتنا المباشرة ستنحصر في خبراتنا بما يحدث حاليًا (بما في ذلك الخبرات الحالية لما نقرأه في نصّ مكتوب مثل المفكرة اليوميّة)، ونعتمد في معرفة كلّ معرفتنا الأخرى ممّا فيه معرفة معاني الكلمات المنطوقة أو المكتوبة ومعرفة من كتب تلك الكلمات ومعرفة ما الذي أخبرنا به الآخرون شفهيًّا على ما نتذكّر أنّنا اختبرناه في الماضي، ولكن حتى مع اعتمادنا على الذّاكرة سنحصل على معرفةٍ هزيلة عن العالم ما لم نفترض أنّ ما نقرأه وما يخبرنا به الأشخاص

الآخرون - في غياب دليلٍ مضاد - محتمل الصّحة، والمبدأ الإبستمي البديهي الأساسي الثّاني هو أنّ ما يبدو أنّ النّاس يخبروننا بأنّهم يختبرونه أو يتذكرون اختبار أو تذكر وقائع (أي ظاهريًّا)، فهم (إبستيميًّا "معرفيًّا") ربّما يختبرون أو اختبروا، أو ربّما كانت وقائع، ومرّة أخرى نقول بشرط عدم وجودِ دليلٍ مضاد، وأسمّي هذا مبدأ الشهادة.

وهكذا تعتمد كثيرٌ من اعتقاداتنا على الشّهادة الظّاهرة للآخرين المنطوقة و المكتوبة، وتقريبًا كلّ ما نعرفه عن العلم والتّاريخ والجغرافيا يعتمدُ على ما يبدو لنا أنّ الآخرين قد أبلغونا به، وكثيرًا ما يبلّغوننا بما أخبرونا به لأنّ غيرهم قد أخبرهم بذلك، وإنْ كنّا لا نثق بين شهادة الآخرين (وهذا يشبه طبيعيًّا الثّقة بذاكرتنا أنّ شخصًا ما قدْ أخبرنا كذا وكذا، وإن لم نتمكّن من تذكّر مَن كان ذلك الشّخص) فستكون معرفتنا بالعالم محدودة جدًّا، وعند الثّقة بشهادة الآخرين (مثلًا أنّ الولايات المتحدّة تملك أسلحةً نوويّة نكون قد وثقنا بذاكرتهم الظّاهرة (مثلًا أنّ أشخاص آخرين قد أخبروهم هذا)، وأنّ هذا قد اشتقّ بالنهاية (ربّما عبر وسيط أو أكثر من الشهود المتوسطين) من خبرات ظاهرةٍ للآخرين (مثلًا أنّهم شاهدوا أسلحة نوويّة تركب في كولورادو)، وتبريري بأنّ هذا الادعاء هو مبدأ أساسيّ يجب علينا الاعتماد عليه، هو أنّنا جميعًا نعتقد - وهذا اعتقاد صحيحٌ بالتأكيد - أنّه من المبرّر امتلاك كلّ المعتقدات العامّة التي نملكها.

ومنْها أنّ الأرض كرويّة، وأنّ روسيا بلدٌ كبير، وأنّه قد حدثت حربان عالميّتان في القرن العشرين...، إلخ؛ ولا يمكننا الحصولُ على هذا التّبرير إنْ لم يكنْ مبدأ الشهادة صحيحًا[1]، ولذلك إنْ أخبرك شخصٌ بأمرٍ ما، سواء كان تعلّق ذلك بخبرته الشخصيّة

(1) لقد افترضت أنّ مبدأ الشهادة هو مبدأ بدهيّ أساسي، ولكن كلّ ما هو ضروري لحجّتي هو صحته، يعتقد بعض الفلاسفة بأنّ مبدأ أنّ الناس يخبروننا ما اختبروه أو تذكّروه بأنّهم ربّما اختبروا أو تذكروا، ليس مبدأ بدهيًّا قبليًّا، ولكنّه مبدأ عليه دليل جيد: لدينا ذواكر ظاهرة بأنّ شهادات ظاهرة في الماضي قد أثبتت صحّتها، ولذلك يقول هيوم «بحث في الفهم البشري An Enquiry Concerning Human Understanding" القسم العاشر، الجزء الأوّل: "إنّ سببَ اعتمادنا على الشّهود والمؤرخين لا يشتقّ من أيّ ترابط نأخذه من بديهة قبليّة بين الشّهادة والحقيقة، ولكن لأنّنا اعتدنا أن نجد توافقًا بينهما" لكن

أو بواقعة ما يدّعي أنّه علم بها؛ فإنّ هذا يقدّم تبريرًا مقبولًا مبدئيًّا prima facie للاعتقاد بما قالوه، ولكن ذاكرة المرء نفسه الظاهرة (أنّه كان في المكان والزّمان المتّصل بالحدث الذي يشهدون على حدوثه، ورأى أنّه لم يحدث) أو الشهادة الظّاهرة لآخرين بأنّ الحدث لم يقع، يمكن أنْ يرجح على الدّليل الناتج من جزئيّة الشهادة الظاهرة.

الاعتقادات الحاصلة من الخبرة الظاهرة، والذاكرة والشهادة هي (إبستميًّا) صحيحة؛ في غياب الدّليل المضاد، ويعتمد العلمُ على قابليّة هذه المبادئ للتّطبيق ليحدّد ما الذي يكوّن الدليل، فالعلماء يأخذون ملاحظتهم وخبراتِهم وحساباتهم على أنّها محتملة الصّحة، وتصبح الاحتماليّة أكبر لو أنّهم نظروا بدقّة في نتائج الاختبارات وتحقّقوا من الحسابات، تعتمد كلّ المعرفة العلميّة على الذاكرة الظّاهرة تقريبًا (مثلًا نتائج الاختبارات أو الحسابات التي كتبت في اليوم التّالي فقط)، يعتمد معظم العلماءِ في أغلب الوقت على الشّهادة الظاهرة (المكتوبة أو المنطوقة) للملاحظين بأنّهم رأوا ملاحظات معيّنة، وعلى شهادة المنظّرين theoreticians بأنهم أجروا حساباتٍ معينة، ويعتمد الجمهورُ المثقف العريض كليًّا على شهادة العلماء بخصوص كلّ من حساباتهم وملاحظاتهم.

وكما أكّدت منذ البداية، فإنّ الاعتقادات المكتسبة من الخبرة الظاهرة، والذاكرة، والشهادة، تبقى عرضةً للنّقد بالدّليل المضاد، يسمّى عادةً دليل الضدّ "المبطل defeater"، يوجد نوعان من المبطلات: المبطل المضعف undermining والمبطل المهيمن overriding، إن كنّا قد استنبطنا (سواء بشكل واعٍ أو دون التّفكير به) وجود

الفلاسفة اعترضوا بأنّ ذلك لن يكون ممكنًا لأنّه شرط ضروري لفهم اللغة أن يفترض المرء مسبقًا أنّ المتحدثين يخبرونا الحقيقة بشكل طبيعي، وحتى إنْ كان هذا الاعتراض ليس مقنعًا، وكانت وجهة نظر هيوم صحيحة، فإنّ مرجعيّة الشهادة تبقى موجودة نظرًا لأنّ الذاكرة الظاهرة تدعمها بأنّ الناس يخبرون عادةً بالحقيقة، ولكن إنْ كان الواقع بأنّ الدليل من الذاكرة الظاهرة يقول بأنّ الشهادة الظاهرة لا يعتمد عليها، فعندها لا يمكن أن توجد اعتقادات مبررة تعتمد على الشّهادة، وفي تلك الحالة لن يكون لأيّ منّا اعتقادات مبرّرة عن الجغرافيّة والتاريخيّة والعلم إلّا ما كان فقط من الملاحظات والحسابات التي نجريها بأنفسنا، وبناءً على الافتراض المعقول بأنّه يمكننا أن نعرف أكثر، من ذلك افترض هذا المبدأ.

حادث ما ε من الدليل γ، فالمبطل المضعف هو دليل (يجعل محتملًا) أن γ لم يحدث أو أنّه ليس دليلًا جيدًا لـ ε في حين أنّ المبطل المهيمن هو دليل جديد بأنّ ε لم يحدث، على سبيل المثال إنْ بدا لي أنّي أسمع رنينَ هاتفي ثمّ أشار شخص آخر إليّ بأنّ هذا الصّوت يأتي من جهاز التّلفاز حيث يمثلون أنّ أحدهم سمع رنين الهاتف، فإنّ ذلك سيشكّل مبطلًا مهيمنًا لخبرتي الظّاهرة، فهو لا يبين أنّ هاتفي لم يكن يرنّ، ولكنْ يبين أنّ الصّوت لم يكنْ دليلًا على أنّه قد رنّ؛ لأنّ الصّوت كان له سبب مختلف، وأقول مرّة أخرى إن وصلتُ إلى اعتقادٍ بأنّ ε قد حدث لأنّ شخصًا قد شهد ظاهريًّا أنّه شاهد ε، فإن الدليل على أنّ ذلك الشخص كان موجودًا في مكانٍ آخر في وقت وقوع الحادث بحيث لا يمكنه أن يشاهد ε يضعف الدّليل المعتمد على ذلك الفرد، ولا يبقى لي سببٌ للاعتقاد بأنّ ε قد حدث، وبالمقابل فإنّ الشّهادة الظاهرة لشاهدين مستلقين بأنّهما قد كانا موجودين في مكان وقوع الحادث المزعوم ε ويشهدان بعدم وقوع ε، فإنّ هذا الدليل يتبع الدّليل من الشّاهد الأصلي، ولكنّ الدليل المؤسس على مبطلٍ من أيّ النوعين يجب أنْ يقدّم نفسه عن طريق خبرة أو ذاكرة أو شهادة ظاهرة، وهذا الدليل لا يلزم أنْ يكون دليلًا مباشرًا، فعلى سبيل المثال إنّ الشهادة بأنّ الشّاهد كان غائبًا في موقع الحادث المزعوم ε وبالتّالي لا يمكنه مشاهدتُه قد تكون دليلًا غير مباشر تقريبًا، بمعنى أنّه قد تكون دليلًا يدعم نظريّة لها تبعاتٍ تقتضي بأنّ ذلك الشاهد لا يمكنه مشاهدة الحادث؛ على سبيل المثال، أن يدعم الدّليل نظريّة بأنّ الشّاهد كان أعمى، وبالتّالي لا يمكنه الشّهادة بأنه قد رأى.

5 - المصادرُ غير المباشرة للاعتقادات المبرّرة عن الأحداث العرضيّة

إنّ الاعتقادات التي نكتسبها عبْرَ الخبرة والذاكرة والشّهادة تقدّم الأساس لاعتقادات تالية كثيرة، فالاستنباطُ Deduction يقدّم طريقة واضحة جدًّا لتوسيع معرفتنا، فيمكننا أنْ نستنبط من مضمون بعض خبراتنا مفرداتٍ معرفيّةً أخرى؛ وقد رأينا في الفقرةِ الثّانية كيف أمكننا بالاستنباط أنْ نضيف إلى معرفتنا عن حقائق العقل، لكن معظم معرفتنا عن الأحداث غير التي نختبرها أو نتذكرها بذواتنا أو يشهدُ الآخرون عليها؛ تعتمدُ على

الاستقراء induction (بالمعنى العامّ للكلمة) فنستنبط من مضمونِ خبراتنا وذاكراتنا وشهادات الآخرين نظريّة تفسيريّة لكيفيّة عمل العالم، وننتقل عبر تلك النّظريّة إلى الأحداث القابلة للتوقّع أو الأحداث المسترجعة من الماضي، يعطي فلاسفة العلم تعليلات مختلفة لمعايير الدّليل الذي يجعل نظريّة ما محتملة، وأقول إنّ شيئًا يسير وفق الخطوات التّالية يجب أنْ يكون صحيحًا تقريبًا[1] تصبح نظريّة تفسيريّة ما T (إبستيميًّا) محتملة الصحة (قد ترجح صحّتها) بوجود دليل يحقّق (1) تتوقّع النظرية، أي تجعل محتملًا معظم الأدلة الملاحظ أنّها صحيحة، ولا تتوقّع أيّ دليل يلاحظ خطؤه (2) تتوافق النظريّة مع الأدلة السابقة (مثلًا تمتزج مع النّظريات من خارج المجال التي تسعى لتفسيره، وتلك النّظريات نفسها أصبحت محتملة بدليلها بناءً على هذه المعايير)، (3) بساطة النظريّة (4) مجال النظريّة صغير (أي تهتمّ بتفسير مجال صغير وتقدّم توقّعات قليلة غير دقيقة عنه).

قد يكون الدّليل دليلًا مباشرًا (من الأنواع التي وضعتها في الفقرة الرابعة) أو قد يكون نتيجة (استقرائيّة أو استنباطيّة) من نظريّة أخرى، هي نفسها قد أصبحت محتملةً بدليلٍ مباشر، وأفهم من قولي إنّ النظريّة تتوقّع وجود دليل، مجرّد أنّها تجعل معظم الأدلة المشاهدة محتملة، ولا تجعل أي دليلٍ مشاهد باطلًا، (وغير المهمّ برأيي إن كان اكتشافُ الدّليل قبل أو بعد صياغة النظرية، لكنّ كثيرًا من فلاسفة العلم يدْركون أنّ الدليل الملاحظ في سياق "اختبار" النظريّة وأصبح محتملًا بسببها يزيد من احتماليّة صحّة النظريّة أكثر من الدّليل المعهود قبل صياغة النظرية، وتبعًا لأهداف النّص هنا فلن نتطرّق إلى شيء من هذا الخلاف)، إنّ الدليل المشار إليه في (1) هو دليل تجعله النّظريّة

(1) لعرضٍ كامل عن هذا التّفسير للمعايير للدليل الذي يجعل نظريـ. ما محتملة؛ انظر: كتابي التبرير الإبستمي، الفصل الرّابع) في الفصل الثّالث من هذا الكتاب ميّزت بين ما أسمّيه احتماليّة منطقيّة وما أسمّيه احتماليّة إبستميّة؛ وأسمّي المعايير الصحيحة للاستنتاج الاستقرائي معايير الاحتماليّة المنطقية، التميز ليس مهمًّا للقضايا المناقشة في هذا الكتاب، وما كتبته في التبرير الإبستمي عن الاحتماليّة المنطقيّة يمكن قراءته عمومًا باعتباره يهتمّ بالاحتماليّة الإبستميّة بالمعنى الذي أهتمّ به في هذا الكتاب).

T محتملًا دون الاعتمادِ على "مزجه mesh" مع النّظريات الأخرى خارج مجال نظريّة T، وأقابل هذا مع "الدّليل السابق Background evidence" المشار إليه في (2) وهو دليل يكوّن هذه النّظريات أو يجعلها محتملة الصّحة، فالمعيار (2) يخبرنا بأنّ النظريّة "تمتزج" مع نظريّة أخرى من مجالٍ مجاور، وتحقّق بذاتها المعايير الأخرى بشكل جيد، وهذا يزيد احتماليّة صحّتها، أمّا "امتزاج" النّظريتين فهو أنّ النظريّتيْن معًا تشكّلان بضعَ نظريّة شاملة بسيطة simple overall super theory؛ ويكون عادةً بامتلاك النظريّتين للصيغة نفسها، وتبرير استعمال المعيار (2) يعتمد على المعيار (3)، وعلى سبيل المثال فإنّ النظريّة التي تقول إنّ المريخ يسيرُ في مسارٍ من قطع ناقص ellipse تمتزج مع النظريّة التي تقول بأنّ الكواكب المعروفة الأخرى (من مجموعتنا الشمسيّة) تسير في قطع ناقص، ويشكّل كلاهما معًا نظريّة شاملة بسيطة بأنّ كلّ الكواكب (في مجموعتنا الشمسية) تسير في قطع ناقص، وقد لا يوجد أحيانًا دليل سابق، فيسقط عندها المعيار (2)، إحدى حالات هذا الأمر تكون عندما تدّعي فرضيّة ما تفسير مجال ضخم جدًّا (كما تفعل النظريّة الكموميّة)، ولذلك لا يوجد إلّا أدلة قليلة إن وجد أيّ دليل أصلًا يخصّ الحقولَ الخارجة عنها، ولكنْ باعتبار أيّ كميّة محدّدة من الدليل المشاهد (أو الدليل السابق)، سيوجد دومًا عددٌ غير منتهٍ من النظريات التي تجعل من وجود ذلك الدّليل محتملًا جدًّا، ولكنها تختلف بأنها تقدّم توقّعات مستقبليّة مختلفة عن بعضها البعض، ومِن هنا تظهر أهميّة المعيار (3) الذي يسمح لنا بالاختيار من بيْن هذه النظريات (خصوصًا في الحالات التي لا يوجد فيها دليل سابق ذو صلة).

إنّ بساطة النظريّة العلميّة هي في أنّها تفترض عدّةَ أنواع من الكيانات (أي مواد)، وعدّة خصائص، خصائص لها صلةٌ قريبة بالملاحظة، وعدّة قوانين تربط المواد بعضها ببعض، وعلاقات رياضيّة بسيطة في القوانين، وبالتّالي فإنّ نظريّة تفترض وجودَ 20 نوعًا من الجسيمات دون الذريّة ترجح صحّتها على نظريّة تفترض 40 نوعًا من الجسيمات؛ إنْ حققت المعيار الآخر بالكفاءة نفسها (مثلًا، توقّعت الدليل المشاهد)، وبالمثل فإنّ

نظريّة تفترض وجودَ ثلاثة أنواع من الشحنة اللونيّة colour charge (خاصيّة لبعض الجسيمات دون الذّرية) بالتّالي صحّتها مرجّحة أكثر من نظريّة تفترض وجودَ ستّة أنواع: وكذلك الحال مع نظريّة تفترض وجودَ ثلاثِ قوى من التجاذب أو التدافع بين الأجسام الفيزيائيّة مقابل نظريّة تفترض وجودَ أربعة قوى، يمكن التعبير عن كلّ نظريّة بصيغة "a = b" إذا كان "a" و " "bلهما تعريفان بتعقيد كافٍ؛ وهكذا – مع ثبات بقيّة الأمور – يعبر عن القوانين عبْرَ الخصائص التي يمكننا تحديدها بسهولة (مثلًا، "الكتلة" التي يمكن قياسها – بالنسبة للأشياء متوسطة الحجم – على الموازين)

يرجّح صحّتها على القوانين التي يعبّر عنها بطريقة معقّدة جدًّا مقارنة مع الأولى، وكلّما قلّ عدد القوانين كان ذلك أفضل. وختامًا، فإنّ القوانين التي تنسب قيم الخصائص إلى بعضها البعض بطرق رياضيّة بسيطة (مثلًا $y = 2xy = 2x$) تكون مفضّلة على القوانين التي تنسب الخصائص إلى بعضها بطرقٍ أكثر تعقيدًا (مثلًا (x – 1) + y = 2x (x – 4) (x – 3) (x – 2))) (هذان القانونان يقدّمان التوقّعات نفسها لقيم y مقابل قيم x، عندما تكون x = 1،2،3 أو 4) إنّ عددًا أو دالّة رياضيّة ϕ أبسط من عدد أو دالّة أخرى ⍰ إن أمكن لأحدهم فهمُ ϕ دون فهم ⍰ ، ولكن ليس العكس بالعكس، وهكذا فعمليّة الجمع أسهلُ من عمليّة الضرب، والضرب أبسط من الأس powers، والعدد غير المتجه scalars أبسطُ من الموجّهات vectors، والموجهات vectors أبسط من الممتدات tensors ، إلى آخره؛ ولا يمكننا نسبة كلّ الأعداد والدّالات الرياضيّة إلى بعضها البعض بهذه الطريقة، ولكن يمكن نسبة الكثيرِ منها هكذا، إنّ مجال النظريّة هو ما تدّعي أنّها تخبرنا به عن العالم، ويكون مجال النظريّة صغيرًا إنْ كانت مهتمّة فقط بمجالٍ صغير ما (على سبيل المثال، سلوك نوع معيّن من الغاز في درجةِ حرارة منخفضة، أو حركة كوكب معيّن) أو إنْ قدّمت توقّعات قليلة غير دقيقة، ويخبرنا امعيارُ الرّابع (4) أنّه كلّما ازدادت ادّعاءات النظريّة (أي كان حقلها أوسع، وكانت توقعاتها أكثر دقّة) كلّما زاد احتمالُ بطلانها، قد يكون للنّظريات البسيطة مجالٌ واسع، ولكن البساطة أهمّ من المجال؛ ويرى

العلماء أنّ بعض النظريات ذات المجال الهائل (مثلًا، النظريّة الكموميّة التي تحكم سلوكَ كلّ الأجسام الفيزيائية) محتملة جدًّا لأنّها تحقق جيدًا المعايير الأخرى، بما فيها معيار البساطة، دونَ وجود معيار قبلي حاسم للبَساطة (يؤثر على المعيار (2) بشكل غير مباشر كما يؤثّر على المعيار (3) مباشرة) فإنّ أيّ توقّع سيكون احتماله مساويًا لاحتمال توقّع آخر، لأنّه من أجل أي توقّع توجد نظريّة ما تحقّق المعيار (1) وكذلك توجد نظريّة أخرى تتمتع بالمجال نفسه، وتعطي ذلك التوقّع، وسيوجد دومًا عددٌ لا نهائي من هذه النظريات.

سأعرض مثالًا واحدًا يوضّح عمل هذه المعايير، تتألّف نظريّة الجاذبيّة لنيوتن التي طرحها عام 1689 من ثلاثةِ قوانين للحركة وقانون نيوتن للتّجاذب الثقالي (الذي ينصّ على أنّ كلّ جسم يجذب كلّ جسم آخر في الكون بقوّة تتناسب مع ناتج ضرب كتلتيهما، وتتناسب عكسًا مع مربع المسافة الفاصلة بينهما)، وقد توقّعت النظريّة عددًا كبيرًا من المشاهدات في حركة قمرنا، وحركة الكواكب، وحركة أقمار تلك الكواكب، وتوقّعت سلوك المذنبات comte، وحركات المد tides وحركات البندولات pendule، ولم يوجد في 1689 إلّا القليل جدًّا من نظريات مفصلة محتملة الصّحة من مجالات أخرى خارجَ مجال نظريّة الجاذبيّة - فلمْ توجد أيّ نظريات في الكيمياء أو الكهرومغناطيسيّة على سبيل المثال - بحيث يمكنُ لنظريّة نيوتن أنْ تمتزج معها، ورغم أنّه يمكن دومًا بناءُ عددٍ لا نهائيّ من النظريات بحيث تتوقّع المشاهدات المعروفة في 1689 كما توقّعها نيوتن، لكنّها ستكون نظريات أكثر تعقيدًا بكثير من نظريّة نيوتن، على سبيل المثال، نظريّة قد تقول بأنّ قوة التجاذب الثقافي بين جسمين كتلتهما $\acute{m}\acute{m}$, m تتناسب مع $\frac{m.\acute{m}}{r^{2.0001}}$ $\frac{m.\acute{m}}{r^{2.0001}}$ أو تتناسب مع $[\frac{m.\acute{m}}{10^6+r^4}\frac{m.\acute{m}}{10^6+r^4}]$ $[\frac{m.\acute{m}m.\acute{m}}{r^2 \quad r^2}$ (حيث تكون r المسافة بين الأجسام الكبيرة) سيقدّم هذان البديلان التوقعات نفسها التي قدمتها نظريّة نيوتن، ضمن حدود الدقّة التي يمكن قياسها حينئذ.

إنّ نظريّة تقول إنّ قوّة الجاذبيّة تتناسب مع $m.\acute{m}/r^2 m.\acute{m}/r^2$ حتى تتجاوز المسافة الفاصلة بين المجرات عن بعضها البعض قدرًا معينًا (مثلًا، أن تصل إلى 2050 وحدة فلكيّة CE) فتصبح القوة متناسبة مع $m.\acute{m}/r^4 m.\acute{m}/r^4$ ستعطي التوقّعات نفسها التي تعطيها نظريّة نيوتن في الماضي أو الحاضر، وذلك وفْقَ أيّ درجة من درجات دقّة القياس، ولكن نتيجة لبساطتها الشّديدة ومجالها الواسع، اعتبرت نظريّة نيوتن محتملةَ الصّحة في 1689، وهذا صحيحٌ بالتأكيد، وتعتبر اليوم صحيحة كذلك (شرط الخضوع لتوصيفات تفرضها كلٌّ من نظريّة النسبيّة والنظريّة الكموميّة)، وهكذا اعتبرت نظريّة نيوتن من قِبَل الكثيرين في 1689 رغمَ واقع أنّه بالإضافة إلى أنّ نظريات أكثر تعقيدًا منها ستعطي التوقّعات نفسها، وواقع أنّها لم تتوقّع ظاهرة جديدة يمكن مشاهدتها، ولم يتمّ توقع النظريّة من قبل نظريات من حقول أكثر ضيقًا (مثل نظريّة حركة الكواكب لكبلر، أو قانون السّقوط الحر لغاليليو)، إنّ أعظم إنجاز لنيوتن كان بناء نظريّة بسيطة تبعتها نظرياتٌ أكثر محدوديّة من مجالات مختلفة جدًّا.

يُمكننا من نظريّة تفسيريّة محتملة (معرفيًّا) أنْ نتوقّع الأحداث المستقبليّة، وذلك انطلاقًا من النّظريّة ومشاهدات الأحداث الحالية والماضية (التي قد نعلمها لاحقًا عبر الخبرة والذاكرة والشّهادة)؛ فيمكننا من نظريّة نيوتن ومن المواقع الحالية والسّابقة للكواكب أنْ نستنبط مواقعها المستقبليّة، كما يمكننا انطلاقًا من المعلومات الحالية أنْ نعرف الأحداث غير المشاهدة السابقة والحالية، ويمكننا أنْ ننطلق من المعلوماتِ الحالية لمعرفة وقوع حادثٍ غير مشاهد C اعتمادًا على نظريّتنا T وعلى أنّه من المحتمل أنّ مثل هذا الحادث كان سببَ حادثٍ مشاهد هو E، إنّ معايير احتمال أنّ C سبب E هي الاستنباط من (T و C) بأنّ E سيقع، والاستنباط من (T دون C) بأنّه لنْ يقع E، وعمومًا يعطي E فرضيّة بأنّ (T و C) محتملة صحيحة بناءً على المعايير نفسها التي جعلت T محتملة الصّحة، وهكذا فمعرفتنا بأنّ كوكب أورانوس يتحرّك بمسار غير منتظم مقارنةً بالمسار الذي تتوقّعه نظريّة نيوتن جاءت بناءً على افتراض أنّ الكواكب الموجودة هي الكواكب المعروفة آنئذٍ فقط، وقد افترض لوفيرييه Leverries في

عام 1846وجود كوكب جديد (كأفضل تفسيرٍ محتمل)، كوكب نبتون، الذي يخرج أورانوس بعيدًا عن مداره المنتظم، ويمكننا توسيع معرفتنا لنحسب أحداثًا أكثر بعدًا، والتي بدورها على الأرجح ستفسّر الأحداث التي تفسر الأحداث المعروفة وفقَ نظريّتنا المحتملة، كما يمكننا أنْ نطبّق مزيجًا من الحساب الراجع retrodiction والتوقّع المستقبلي prediction لاستنباط أحداث أخرى؛ على سبيل المثال يمكننا بحساب راجع من فوهة نيزك crater أنْ نحسب رجوعًا فنعلم أنّ نيزكًا ضخمًا meteor اصطدم بالأرض قبل 60 مليونَ عامٍ من ميلاد المسيح، ثمّ نتوقّع أنّ ذلك أدّى إلى تغطية البلد المحيط بالفوهة بسحابة من الغبار الكثيف.

وهكذا فلدينا صورةٌ بأنّ بشرًا يحصلون على الدّليل من الخبرة الظاهرة والذاكرة والشهادة؛ ويستنبطون منها بالاستقراءِ في مختلف الاتجاهات، وقد ترفض بعضُ أدلّتنا بناءً على وجود أدلة أقوى (أي أنّ احتمال صحّتها أعلى) حصلنا عليها من إحدى هذه السّبل المعرفية، أو بناء على نظريّة أصبحت مُحتملةً بهذا الدليل، وبالمثل قد تقوى بعضُ الأدلة بالعمليّة ذاتها.

6 - معيار السببيّة (العلّيّة) The causal criterion

إنّ المبطل المضعف الرّئيسي لاعتقادٍ ما نشأ من خبرةٍ ظاهرة أو ذاكرة أو شهادة، أو استنباط inference (استقرائي deductive أو استنتاجي inductive) هو دليلٌ على أنّ خبرتنا الظّاهرة أو ذاكرتنا أو الشّهادة التي قدّمت لنا، لم تكن مسبّبة (مباشرة أو غير مباشرة) بالحادث المختبر منّا ظاهريًّا، أو المعلوم بغير ذلك من السّبل، فالحصول على اعتقاداتٍ من خبرات مثل مشاهدةٍ ظاهريّة لمكتب، نفترض أنّ الحادث (وجود المكتب) المختبر قد سبّب الاعتقاد (بما يرافقه من أحاسيس)، ونقول "سبّب" بمعنى كوْنه جزءًا ضروريًّا من سببٍ كلي (أي، كافٍ) لإنشاء الاعتقاد.

يبدو في الإدراك الحسي perception أنّنا متصلون بالحادث المشاهد ظاهريًّا، ويبدو أنّ الحادث يفرض نفسَه علينا؛ فيبدو أنّ وجود المكتب يفرض نفسَه علي، ولذلك لا خيار أمامي إلا أنْ أعتقدَ أنّه هنالك، ونفترض أنّ ذلك بسبب وجود تسلسلٍ سببي

casual chain من المكتب إلى الاعتقاد؛ فالأسبابُ فقط تبدي "قوة Force"، (وهذا ثابت، كما نعتقد اليوم، لأنّ المكتب يعكس أشعة الضّوء التي تستقرّ في عيني وتسبّب الاعتقاد)، وهكذا نصل إلى نظريّة الإدراك الحسي السّببي المقبولة عمومًا، إنّ أيّ اعتقاد للإدراك الحسي ناشئ عن حادثٍ ما ربّما لا يشكل إدراكًا لذلك الحادث، ربّما يجب أنْ لا يكون السّبيل السّببيُّ "منحرفًا deviant"، على سبيل المثال، لنفترض أنّني رأيت ظاهريًّا شجرةً خارج نافذتي، ولنفترض أنّه توجد خارج نافذتي شجرة بالفعل، ولكن يوجدُ أمامها شاشة، بحيث لا يمكن لأشعة الضّوء من الشجرة أنْ تصل إلى عيني، ولكن توجد حلقة تلفزيونيّة مغلقة تلتقط بالكاميرا صورًا للشجرة وحركاتها وتبثّها على الشاشة، وهكذا فإنّ الشجرة تسبّب بسبيلٍ غير مباشر إدراكيّ ظاهريًّا لوجود الشّجرة هنالك، وبالتّالي أحصلُ على اعتقاد بأنّها هنالك، فالسّبيل السببيُّ ليس طبيعيًّا هنا، ولكنّه "منحرف"؛ وهذا أدّى ببعض الكتّاب للادّعاء بأنني إذًا لا أدرك الشّجرة؛ بل أدرك صورةَ الشجرة فقط، ولكنّ فكرتي هنا أنّه سواء افترضنا أو لم نفترض أنّ أنواعًا محدّدة فقط من السبيل السببيّ تشكّل إدراكًا، إذ تنشأ عن حادثٍ ما فيدركها الشّخص ظاهريًّا لتشكّل اعتقاده عنها، فإنّ سبيلًا سببيًّا ما سيكون ضروريًّا للإدراك، وأي دليل على أنّ مثل هذا الاعتقاد لم يسبّبه تسلسل سببي من حادث مدرك ظاهريًّا سيشكّل بالتّالي مبطلًا مضعفًا له - كما في مثالي السّابق عن رنين الهاتف.

ومِن الطّبيعي أنْ ندّعي وجود افتراض مشابهٍ لتسلسل سببيّ مكتنف في خبراتنا الواعية (بالمعنى الضيّق للكلمة)، فاعتقادنا أنْ نتمتّع الآن بأحاسيس معينة أو أفكار واعية حالية، نفترض بأنّ الاعتقاد فرَض علينا من قِبَل تلك الأحداث، لكنّ بعضَ الكتّاب أنكروا وجودَ أيّ تسلسل سببي في هذه الحالات، أو أنّنا نفترض طبيعيًّا وجودَ هذا التّسلسل السببيّ، ويدّعون أنّ لنا في هذه الحالات وصولٌ مباشر من نوعٍ غير سببي إلى أحداثنا الواعية(1) لا

(1) انظر على سبيل المثال: ديفيد شالمرز David Chalmers العقل الواعي The Conscious Mind مطبعة أوكسفورد جامعة 1996، الفصل الخامس.

حاصل من جواب سؤال إن كان التعليل السببيّ ينطبق على معرفتنا لحياتنا الواعية الواقعة حاليًا، وبالتّالي - لغرض تبسيط العرض - سأفترضُ أنّها كذلك، وسألفتُ النّظر لاحقًا إلى أيّ نتائج مهمّة لإنكار ذلك، وبالمثل فمن الطبيعي الافتراض بأنّ بعض الحقائق الظّاهرة للعقل، والتي تبدو واضحةً لنا (بما في ذلك الحسابات الرّياضيّة التي نقرّ بأنّها حقائق صحيحة تمامًا بلا ريب) صحيحة لأنّ الاعتقادات بصحّتها فرضتها علينا العلاماتُ على الورق، أو الأفكار في عقولنا التي ترمزُ هذه الحقائق الظّاهرة فسبّبت اعتقادنا بصحتها.

عندما نعتقدُ بافتراضٍ ما لأنّنا استنبطناه من مقدّمات نعتقدها بوعي عبر عمليّة استنباط لا يمكننا إثبات كلّ مراحلها الوسطى في ذهننا (أو لا نفعل ذلك) فورًا، فعلينا أن نفترض أننا نعتقد بصحّة المراحل الأخيرة والاستنتاجِ النهائي نتيجةً لاعتقادنا بصحّة المراحل الأولى، وهذا يعني أنّه يجبُ علينا الاعتقاد بأنَّ كلّ اعتقادٍ سابق قد سبّب الاعتقاد التالي، وهكذا فأيّ دليل بأنّ هذا لم يحدث سيشكّل مبطلًا مضعفًا undermining defeater للاعتقاد بنتيجة الاستنباط، ولكن في هذه الحالة يجب أنْ نعتقد ليس بمجرّد أنّنا مدفوعون لإثبات كلّ اعتقاد تالٍ نتيجة الاعتقاد السّابق له، بل أننا مدفوعون لأنْ نعتقد بكلّ اعتقادٍ تالٍ لاحقًا نتيجة لمَا نراه من اشتماله في الاعتقاد السابق، فإنِ اعتقدنا أنّنا دفعنا للاعتقاد بالمقدّمة اللاحقة كثمرةٍ للاعتقاد السّابق نتيجة عمليّة غير عقلانيّة ما، فلن نعتقد به فعلًا، وهكذا فالتسبّب بكلّ اعتقادٍ لاحق من الاعتقاد الذي قبله يجب أنْ يكون فوريًّا، وليس بوساطة سلسلةٍ من الأحداث غير الواعية مثلًا، وبقولي إنّ الحادث يتسبّب مباشرة بحادث آخر أقصد أنّ الحادث الأوّل سبب الحادث الثاني دون أنْ يفعل ذلك عبر التسبّب بحادث تالٍ ما، الذي بدوره سبب الحادث الثاني.

إنّ افتراضَ وجود سلاسلَ سببيّة، رغم أنّها سلاسلُ أكثر طولًا من السّلاسل السببيّة للإدراك الحسّي (وربّما لخبرات أخرى)، وأخرى تشمل أنواعًا مختلفة من الأحداث، تبدو أنّها - وهذا ما يوافقُ عليه معظم المؤلّفون - تستبطن اعتقاداتنا في ما يصلُنا من الذّاكرة والشهادة الظاهرة، فأنا أثق في ذاكرتي الظّاهريّة لأنّني أفترض أنّها نتيجة اعتقادي

السّابق (الذي سجّلته بشكل صحيح) بخصوص ما اختبرته ظاهريًّا حينئذ، وأنّ ذلك الاعتقاد نفسَه كان مسبّبًا من الحادث الذي اختبرته ظاهريًّا، ولفظ "مسببًا" بمعنى أنّ الاعتقاد السّابق والحادث المختبر ظاهريًّا كانا جزأين ضروريّين من سببٍ كامل أو كليّ (شرط كافٍ)، وهكذا مع ثقتي بذاكرتي الظّاهرة بأنّي كنت في لندن يوم الاثنين، فأنا أفترض أنّ ذاكرتي تلك نتجتْ من اعتقادٍ نشأ يوم الاثنين بأنّني كنت في لندن، وأن هذا الاعتقادَ اللاحق نتجَ عن وجودي في لندن، وهكذا تكون النّظريّة السببيّة المقبولة عمومًا للذاكرة، (وأقول مجدّدًا ربّما يجب أنْ لا يكون السّبيلُ السببي "منحرفًا"، وفكرتي هي أنّ السبيل السببي ضروريّ للذاكرة فقط)، وأيّ دليل يثبت أنّ الذاكرة قد زرعت في ذهني من قبل منوّم مغناطيسي hypnotist أو جراح دماغ سيشكّل مبطلًا مضعفًا لذلك الاعتقاد بالذّاكرة الظاهرية.

عندما أعتقدُ بالشّهادة الظاهرة لشخصٍ ما بأنّه اختبر حادثًا، فإنّي أفترض أنه تحدّث بما تحدث به لأنّه اعتقد بأنّ الحادث قد وقعَ ولديْه نيّة لإخباري بالحقيقة؛ أي أنّه اعتقاده ونيته سببًا إخباره لي بأنّه اختبر ذلك، وكلمة "سبّبا" بمعنى كونه جزءًا ضروريًّا من سببٍ كلي total cause، فأعتقد أنّه اعتقدَ أنّ الحادث وقع لأنّه ظاهريًّا قد تذكر ذلك، وأنّ ذلك الاعتقاد بالذاكرة نتج عن اعتقاد سابق بأنّه كان وقتها يختبر الحادث، وأنّ سبب الاعتقاد اللاحق هو الحادث، وهكذا إن حصلت على دليل بأنّ الكلمات التي تخرج من فم أحدهم لم تصدرْ عن أيّ قصد "نيّة" منه (مثلًا، أنّ كلماته تسبّب بها عالم فيزيولوجيا أعصاب عبْرَ تنبيه عصبونات الشخص ليتسبّب بإخراج أصواتٍ من فمه، أو ببساطة نتيجة حبسة كلام منطلقة fluent aphasia، أو تناذر توريتtowrette حيث يسبّب عطلٌ عصبيّ خروجَ سلسلة من الكلمات من فم المصاب)، فإنّ ذلك الدليل سيشكّل مبطلًا مضعفًا للاعتقاد بصحّة ما يبدو أنّ ذلك الشّخص يقوله، (بالطبع يجب أنْ تكون النيّة من نوعٍ محدّد، نيّة الإخبار بالحقيقة؛ ووجود دليل بأنّ ذلك الشخص كان ينوي خداعي سيضعف أيضًا شهادته، ولكنّ فكرتي ببساطة أنّ الدليل بأنّه لا يوجد تسبّب على الإطلاق

من النيّة الظّاهرة للشّاهد سيُضعف شهادته الظّاهرة) في كلّ هذه الحالات فإنّ دليلَ الضّد (في شكل مبطل مضعف) يجب أن يأتي نفسه (مباشرة أو غير مباشرة عبر نظريّة ما) من خبرةٍ ظاهرة أو ذاكرة ظاهرة أو شهادة ظاهرة[1]

والخلاصةُ يوجد افتراضٌ معرفي EA وراء تبرير النّظريات العلميّة بأنّ:

(1) الاعتقاد المبرر بنظريّة علميّة (التي ليست هي نفسها ثمرة لأيّ نظريّة من مستوى أعلى يكون لدى المعتقد اعتقادٌ مبرّر بها) يتطلّب اعتقادًا مبررًا بأنّ النظريّة تقدم توقعات صحيحة.

(2) الاعتقاد المبرّر بأنّ نظريّة ما تقدّم توقّعات صحيحة (ما لم يكن هذا ثمرة نظريّة من مستوى أعلى يكون لدى المعتقد اعتقادٌ مبرّر بها) يقدّمه فقط دليل يتألف من الخبرة والذاكرة والشّهادة الظاهرة بأنّ النظريّة تتوقّع أحداثًا معينة، وأنّ هذه الأحداث قد وقعت.

(3) إنّ هذا التبرير يضعفه وجودُ دليلٍ عن وجود أيّ خبرة ظاهرة لم يسببها الحادث المختبر ظاهريًّا، أو أيّ ذاكرة ظاهريّة لم تسبّبها خبرة ظاهرة للحدث المتذكّر ظاهريًّا، أو أيّ شهادة ظاهريّة لم تسبّبها نيّة الشاهد بأن يبلغ خبرته أو ذاكرته الظاهرة.

وأقول إنّ ما ينطبقُ على النّظريات العلميّة ينطبق على أيّ نظريّة تخصّ أيّ أمور ميتافيزيقيّة جائزة بما فيها النّظريات التاريخيّة عن ما قد حدث في الماضي.

---

(1) عودي Audi (المرجع نفسه) يدافع عن الطبيعة السببيّة للإدراك الحسي والذاكرة والوعي و(بالمحصلة) الشّهادة، ولذلك (ص 28) "الإدراك الحسي نوع من العلاقة السّببية"، (ص 51) "الارتباطات السببيّة مع الماضي أساسيّة للتذكّر الأصيل"، (ص 81) "العمليّة التي يؤدّي بها التفحص introspection إلى اعتقادات متفحّصة...هي...، سببية" و(ص 137) "مع المعرفة المؤسّسة على الشهادة كما في المعرفة المؤسّسة على الذاكرة، يجب أن يوجد نوع من السلسلة المتّصلة من الاعتقاد المؤسّس لتلك المعرفة إلى مصدر المعرفة من طريق آخر"

إنّ المتطلّب السببي (3) ليس متطلبًا اعتباطيًّا، إن كنّا سنثبت أنّ اعتقاداتنا الأساسيّة الناتجة عن الخبرة والذّاكرة، وأنّ اعتقاداتنا النّاتجة عن الشهادة (2)؛ هي محتملة الصحة، فيجب علينا أنْ نفترضَ وجود آليّة تضمن طبيعيًّا التصادف coincidence بين كلّ اعتقادٍ بأنّ حادثًا ما قد وقع وبينَ وقوع ذلك الحادث، إنّ الآليّة الأكثر مباشرة ستكون وجود سلسلة سببيّة من كلّ حادث نعتقد وقوعه تؤدّي إلى الاعتقاد بأنّه قد وقع، وكلّما كانت السلسلة السببيّة أقصرَ كلّما قلّ احتمال حدوث خطأ فيها، ولذلك فإنْ كنّا سنحصل على معرفة بأعلى درجات الاعتماديّة عن الأحداث الماضيّة في خبرتنا أو خبرة الآخرين فسنحتاج إلى سلسلةٍ سببيّة مباشرة، والآليّة الأخرى المُمكنة الوحيدة التي يمكن أن تدعم هذا التّصادف ستكون آليّة غير مباشرة، تكون على هيئة سببٍ عام لكلّ اعتقاد بأنّ حادثًا قد وقع، ولوقوع ذلك الحادث ربّما توجد مثلُ هذه الأسباب، دعنا نفترض أنّ استعراضًا عسكريًّا تمّ التدريب عليه جيدًا بحيث أنّ الاستعراض الفعلي في يوم الاستعراض ظهرَ تمامًا مثل الاستعراض التدريبي، ولنفترض أنّ محطّة تلفزيونيّة لم تتمكّن من إيصال فريقها ليصوّر الاستعراض الفعلي، ولكن باعتبار أنّها صوّرت فيلمًا عنِ الاستعراض التدريبي، وتعلم أنّ الاستعراض الفعلي سيبدو مثله تمامًا، فبثّت الفيلم الذي صوّر الاستعراض التدريبي مدّعية أنّه فيلم الاستعراض الفعلي، فسيكون الاستعراض التدريبي سببًا عامًّا لكلّ من تفاصيل الأحداث في الاستعراض الفعلي، وأيضًا للفيلم الذي بثّ على التّلفزيون، وبالتّالي سيكون سببًا للاعتقادات الناتجة عند مشاهدي التلفزيون عن تفاصيل الأحداث على أرضِ الاستعراض، لكن توجد هنا سلسلتان سببيّتان مستقلّتان في هذه القصة: أولاهُما سلسلة سببيّة بين الاستعراض التدريبي والاستعراض الفعلي، وثانيهما سلسلة بين الاستعراض التدريبي والاعتقادات الناجمة عن مشاهدة فيلم الاستعراض التدريبي، وبالتالي قد تقع الكثيرُ من الأخطاء فيما لو سارت أيٌّ من السلسلتين بشكلٍ غير نموذجي فإنّ المشاهدين سيحصلون على اعتقاداتٍ خاطئة، فإنْ كنّا يجب أن نحصل على اعتقادات أساسيّة بأعلى درجات الاعتماديّة المُمكنة يجب أن تكون الاعتقادات ثمرةً لسلاسل سببيّة مباشرة؛ وإنْ لزم أنْ نفترض أننا نملك مثل هذه الاعتقادات يلزم أنْ

نؤمن بأنّها قد نتجت فعلًا عن سلاسل سببيّة مباشرة، ولكي نعتبر أنّ الاعتقادات الأساسيّة محتملة الصّحة كما نفعل، يجب أنْ نعتقد أنّها تأتي عبر سلاسل سببيّة مباشرة، فلوْ وصلنا إلى اعتقادٍ بأنّ بعض الاعتقادات الأساسيّة لا تنتج عن تسلسلٍ سببي مباشر، فلن يكون لديْنا سببٌ منطقي للاعتقاد بصحتها، ما لم نعتقد أنّها نتجتْ عبر آليّة سبب عام (مشترك)، ولكن نظرًا لأنّ افتراض آليّة سببٍ عام هو فرضٌ معقّد، ونظرًا لأنّنا نملك الكثير جدًّا من الاعتقادات الأساسيّة التي يمكننا أن نؤمن - في غياب مبطلات لها - بأنّها قد نتجت عن سلاسل سببيّة مباشرة، فسيكونُ من غير المبرّر تمامًا أنْ نفترض وجودَ سببٍ عام يعمل هنا، ما لم يوجد لدينا دليل على هيئة اعتقادات أساسيّة قد سبّبت مباشرة ظاهريًّا، يثبت وجود مثل هذا السّبب العام، سنحتاج إلى دليلٍ تقدّمه اعتقادات أساسيّة أعلى اعتماديّة بأنّ سببًا من نوعٍ معيّن تبعه بانتظام كلّا من الاعتقاد بأنّ حادثًا قد وقع، وأنّه وقع عبر سلسلة مستقلّة؛ عند وقوع ذلك الحادث، وذلك إنْ كنّا سنشكل اعتقادًا مبرّرًا نظنّ أنّه نتج عن آليّة سبب عام.

إنّ المعيار الأساسي fundamental criterion FC خلف الافتراض المعرفي EA هو أنّ الاعتقاد المبرّر بوقوع حادثٍ ما يتطلب افتراضًا بأنّ ذلك الحادث يقبل الوصول إلى المعتقِد (بطريقة خاصّة)، أو يسبّب حادثًا يمكن الوصول إليه كذلك - ما لم يكنْ هذا نعتقد بشكل مبرّر أنّ هذا نتيجة نظريّة ما تتوقّع أحداثًا أخرى يبرّر الاعتقاد بوقوعها بناءً على أساس مستقلّ عن تلك النّظرية، وأقصد بقولي حادث "يصل إليه بطريقةٍ خاصّة" أنّ الحادث هو حادثٌ مثل اعتقاد (مثلًا، عن ما يدركه المعتقد حسيًّا)، ويكون للمعتقد سبيلٌ لمعرفته (عبر اختباره) لا يتوفر للآخرين، (مسألة أنّ لنا وصولًا خاصًّا إلى معتقداتنا هو أمرٌ سأناقشه في الفصل الثّالث)، فالاعتقاد المبرر بأنّ نظريّة ما تقدّمُ توقّعات صحيحة يتطلب (ما لم تبرّره نظريّة من مستوى أعلى يثبت هذا بها) الافتراض بأنّ بإمكانيّة الوصول إلى كلّ من وعي العالم للحسابات بأنّ النظريّة تتوقّع أحداثًا معينة، والوصول إلى الأحداث المتوقّعة، أو تنتج آثارًا يمكن للمعتقِد الوصولُ إليها، وأقول إنّ المعيار الأساسي FC

معيار جوهري لحكمنا على مصداقيّة أي نظريّة علميّة أو تاريخيّة أو أي نظريّة من أي نوع، عن العالم الموجود.

لامتلاك اعتقادٍ مبرّر عن نظريّة علميّة أو تاريخيّة من أيّ درجة تعقيد، حيث تشمل حجّتها الكثيرَ من الخطوات من سجلّات التجارب أو المشاهدات لمراقبين مجهولين (بالنسبة لمعظمنا)، يحتاج كلّ منّا أن يعتمد على الآخرين، ليس الاعتماد فقط على سجلّات ملاحظاتهم، بل الاعتماد على حساباتهم منها أيضًا، ويمكن أن يقعَ حتّى أقدر الفيزيائيّين بأخطاءَ خلال حساباتهم الطويلة، أو أن يتجاهلوا متغيّرات مهمّة، أو يخرجوا بافتراضات ضعيفة التبرير لتحدّد الحدود التي يمكن إهمالها في معادلة لنتمكّن من الوصول إلى معادلة صحيحة تقريبًا، ويلزمهم مراجعة الآخرين لتلك الحسابات، ورغم أنّ بعض الفيزيائيّين قد يكون لديه باعتدالٍ اعتقادٌ مبرّر جيد بنظريّة ما، رغم عدم عرض حساباتهم على مراجعة الآخرين، فلنْ يكون هذا اعتقادٌ جيّد التبرير، ويعتمد غيرُ المختصّين في مجالٍ ما على الخبراء اعتمادًا تامًّا لكي يحصلوا على اعتقادٍ مبرّر بنظريّة علميّة ما، بما في ذلك، على سبيل المثال، نظريّة سهلة الفهم مثل نظريّة التطوّر بالانتقاء الطبيعي، فبالنسبة لمعظمنا تحتاج النظريّة العلميّة أنْ تثبت عند الجمهور إن كنّا سنعتقد بصحّتها اعتقادًا مبررًا.

[انتهى الفصل الثّاني، الأبستمولوجيا]

الفصلُ الثّالث
ثنائيّةُ الخاصيّة والحدث

1 - تعاريف

وضّحت في الفصلِ الأوّل طبيعةَ الخصائص والموادّ والأحداث، وشروط الهويّة المختلفة لها؛ ودرست في الفصل الثّاني أمريْن هما؛ كيف نكتشف الضرورات الميتافيزيقيّة الرابطة للمواد والخصائص والأحداث، وكيف نعلم أيّ الأحداث قد وقع. وسأطبّق الآن هذه النتائج على المواضيع الرّئيسيّة لهذا الكتاب، وسأبدأ في هذا الفصل بتقديم الحجّة على وجود نوعيْن من الأحداث، الأحداث الفيزيائيّة والأحداث العقلية، وأنّ كلّ تاريخ العالم يجب أن يشمل (أو يقتضي وقوع) أحداث من كلا النوعين.

يوجد طرقٌ مختلفة للتّمييز بين العقلي/ الفيزيائي، ولكنّي سأطرح التمييز بينهما عبر الوصول الخاص/ العام.[1] وأعتقد أنّ التمييز بهذا الأسلوب يبيّن الاهتمام التقليدي

(1) يوجد في الأدبيات طرقٌ أخرى لفهم مقابلة عقلي/ فيزيائي، وأكثرها شيوعًا هي (ما سأدعوه) القضوي/ واللاقضوي وتمييزات العلم غير الفيزيائي/ العلم الفيزيائي، وشرحت هذه الفروق المميّزة وفق الخصائص؛ ويتبع ذلك فروق مميّزة مشابهة للأحداث والمواد، إنّ التمييز وفق القضوي/ واللاقضوي هو تمييزٌ يعبّر عنه عادة القصدي/ غير القصدي، وبهذه الطريقة لفهم المقابلة فالخاصيّة العقليّة هي خاصيّة تشمل موقفًا تجاه حدث مدرك (ظاهريًّا) في طريقة تفكير به - قد يكون الخوف والتفكير والاعتقاد وغيرها، عندما لا يكون الشخص بالضرورة يخاف ويفكر ويعتقد الشيء نفسه عبر طريق مختلف من التفكير به - ووفق هذا الفهم فإنّ «اعتقاد جون أنّ ديفيد كاميرون لطيف» يتضمّن تجسّد خاصيّة عقليّة في جون؛ لأنّ وقوعه يتسق مع كون جون لا «يعتقد أنّ رئيس الوزراء لطيف « - فرغم أنّ ديفيد كاميرون رئيس الوزراء، فإنّ جون قد لا يعتقد هذا، أمّا الخاصيّة الفيزيائيّة فهي إذًا أيّ خاصيّة لا يشمل تجسدها مثل هذا الموقف، أمّا من حيث فهم المقابلة بطريقة علم غير فيزيائي/ علم فيزيائي، فإنّ الخاصيّة الفيزيائيّة هي خاصيّة يكون تجسّدها ممكن التفسير بمزيد من الفيزياء، أمّا الخاصيّة العقليّة فهي خاصيّة

بخصوص كيف يمكنُ ربطُ العقلي مع الفيزيائي، لكنّ بعضَ الطرق الأخرى للتمييز بينهما قد تفي بالغرض أيضًا، ويرجّح أنْ تأتي هذه الطّرقُ الأخرى بنتائج مشابهة لنتائجي، وهكذا أعرّف الخاصيّة العقليّة بأنها الخاصيّة التي تتجسّد في مادّة تملك بالضّرورة وصولًا خاصًّا إليها في كلّ حالات تجسدها، والخاصيّة الفيزيائيّة بأنها خاصيّة تتجسّد في مادّة ليس لها وصولٌ خاصّ إليها بالضّرورة في أيّ حالة من حالات تجسدها، قد يكون لشخصٍ ما وصولٌ خاصّ لمعرفة إن كانت خاصيّة p قد تجسّدت فيه، بمعنى أنّه مهما كانت طرقُ الآخرين لمعرفتها فمِن الممكن منطقيًّا أن يستخدمها، ولكنه يتمكّن من معرفتها بطريق إضافي (باختبارها)، وهي طريق لا يمكن منطقيًّا للآخرين أن يستخدموها، ويمكن هنا أنْ نعرّف الخاصيّة العقليّة الصرفة pure بأنّها خاصيّة يكون تجسّدها في مادّة لا يقتضي تجسّد أيّ خاصيّة فيزيائيّة جائزة ميتافيزيقيًّا في تلك المادّة، وسأدعو أيّ خاصيّة عقليّة ليست بخاصيّة عقليّة صرفة خاصيّة عقليّة غير صرفة impure، ويلزم أن تأخذ هذه الخاصيّة طبيعتها العقليّة من وجود جانب أو عنصر منها يتألّف من خاصيّة عقليّة صرفة؛ وعندئذ يتكوّن وصول الشخص الخاص إلى تجسد الخاصيّة العقليّة من وصوله الخاصّ إلى تجسد الخاصيّة العقليّة الصرفة.

وأطلبُ من القارئ أنْ يفترض (ما لم أشرْ إلى خلاف ذلك) أنّه في الفقرة السابقة، وفي المستقبل دومًا، عندما أشير إلى خاصيّة أو حدثٍ أنّي سأذكر الخاصيّة أو الحدث المختار عبر محدّد مبيّن informative designator استخدام عند ذكره - على سبيل

لا يمكن تفسيرها هكذا، إنّ طريقة القضوي/ واللاقضوي لفهم المقابلة لها نتيجةٌ غير ملائمة تعتبر الآلام والأحاسيس بالنّماذج اللونيّة ليست أحداثًا عقليّة (فهي ما هي عليه بشكل مستقلّ عن موقف الشخص تجاهها)؛ ولكن مع ذلك فإنّ هذه هي أكثر المؤشرات المشكلة ظهورًا في قضيّة هويّة «عقل - دماغ»، ويجب اعتبارها عقليّة إنْ كنّا سنتعامل بأيّ سبيل مع القضيّة التقليديّة عقل - جسم، إنّ طريقة وضع المقابلة من حيث علم غير فيزيائي/ علم فيزيائي مُبْهمة للأسف؛ لأنّه غير واضح على الإطلاق ما الذي يشكّل مزيدًا من الفيزياء extended physics، أي علم يشمل الفيزياء الحاليّة، وكثيرًا من غيرها كذلك، بحيث يبقى "فيزياء"، ولذلك فإنّني أفضّل طريقتي في تعريف الأحداث والموادّ "العقلية" و"الفيزيائية" وفق شرط الوصول الخاصّ privileged access.

المثال، عندما أذكر خاصيّة "ألم ضرس"، فأذكرُ بهذا خاصيّة مختارة من محدّد مبيّن "ألم ضرس"؛ وأختارها كما توجد "ظاهريًّا أو سطحيًّا" في كلّ حالات ألم الضّرس، ولا أذكر خاصيّة تستبطن الخاصيّة الظاهرة أو تسبّبها ممّا سيكشفه العلم، بحيث أنْ تجسّد خاصيّة عبر محدّدها المبين يلزم منه تجسّد خاصيّة أخرى، هو القول بأنّ عبارة تؤكّد تجسّد الخاصيّة الأولى بدليل محدّدها المبين يلزم منها عبارة تؤكّد تجسد الخاصيّة الأخرى بدليل محدّدها المبين، وتكون الخاصتان مختلفتيْن، إذا - وفقط إذا - كان محدّداهما المعرفيان غيرَ متكافئين منطقيًّا.

تتجسّد الخصائص الفيزيائيّة عادة (باعتبار أنّ صفة "فيزيائي" هي كما عرفتها) مثل "أنّه مربّع" و"له شحنة كهربائيّة موجبة"، مِن الواضح أيضًا تجسّد خصائص عقليّة عادة (باعتبار صفة "عقلي" كما عرفتها)، وتشمل خصائص الإدراك الحسي perception بدلالة محدّدات مبينة مثل "رؤيّة مكتب" و"سماع رنين هاتف"، عندما يتمّ استعمال هذا الإخبار بشكلٍ مبين، كما يكون طبيعيًّا، وباعتبار أنّنا نعلم معنى الكلمات (مثلًا "أرى" و"مكتب") فنكون بحيث نعرف متى تنطبق على أنفسنا (مثلًا عندما أرى مكتبًا)، ومتى لا تنطبق - ما لم تكن قدراتنا faculties (مثلًا: عيوني) لا تعمل بشكلٍ ملائم، أو لم نكنْ بوضعٍ مناسب (مثلًا: كأنْ أكون بعيدًا جدًّا عن المكتب)، أو تعرّضت لتوهّم (مثلًا: أعدّ أحدٌ ما مرايا بطريقة ذكيّة بحيث خدعني لأفترض بأنّني أرى مكتبًا، لو أمكن أن نكون في وضع مناسبٍ بشأن الخصائص العقليّة للآخرين كما يكونون هم (مع عمل قدراتنا بشكلٍ صحيح، وعدم تعرّضنا للتوهّم)، سيمكننا بسهولة مثلهم معرفة أيّ الخصائص العقليّة التي يملكونها، ولكن مسألة كيف نعلم ماذا يعني هذا الإخبار عندما ينطبق على الآخرين، وبالتّالي ماذا كنّا سنختبر لو كنّا في وضع ملائم كوضعهم هُم، وهو أمرٌ سأناقشه لاحقًا في هذا الفصل، وبالطبع مع تحقيق الشّرط الآخر لتصبح الإخبارات عن الخصائص محدّدات معرفية: يمكننا استخراج استنباطات بسيطة من تطبيق هذا الإخبارات [أو المحمولات] predicates (أي يمكننا معرفة لوازمها [مقتضياتها الجزئيّة] (mini - entailments).

يمكننا أنْ نستنبط من قولنا "أرى مكتبًا" أنّني "أرى قطعة أثاث" أو "أنني لست أعمى"، وهكذا نعلم ما الذي تشمله رؤية مكتب أو سماع رنين الهاتف.

هذه الخصائصُ عقليّة لأنّه مهما يكنْ صاحبُها فهو بالضّرورة في موقف أفضل من أي شخصٍ آخر ليعلم إن كان يملكها، رغم أنّ الآخرين قد يكونون متأكّدين تقريبًا بخصوص إنْ كنت أرى مكتبًا أو أسمعُ رنين هاتف، ولكن من الواضح أنني أكثر ثقةً منهم بهذا الشأن، فيمكنني أن أعرفَ أفضل منك ومن أيّ شخص آخر، إنْ كنت أستطيع رؤية المكتب الذي أمامي، أو أسمع رنين الهاتف، وأيّ طريق يملكها أيّ شخصٍ آخر لمعرفة هذه الأشياء ممّا أستطيع استخدامها، يمكنهم معرفةُ هذه الأمور (بشكلٍ جيّد نسبيًّا) عبر دراسة سلوكي، وربّما أيضًا (عندما يتطور علم الأعصاب أكثر) عبْرَ دراسة أحداثي الدّماغيّة **brain events**، ولكن يمكنني أنا أيضًا دراسة سلوكي - عبْرَ مشاهدة فيلم عنه: ويمكنني أنا أيضًا دراسة أحداثي الدماغيّة عبر النظر إلى الأجهزة التي تسجّل نماذج تفريغ شحنات الأعصاب التي تخصّني، لكنّني أملك طريقة إضافيّة لمعرفة هذه الأشياء - عبر إدراكي الواعي **conscious awareness** بأنه يبدو لي أنّي أرى المكتب أمامي أو أنّني أسمع رنين الهاتف.

إنّ الخصائص التي ناقشناها للتّو ليست خصائصَ عقليّة صرفة؛ لأنّ تجسّدها يقتضي تجسد خاصيّة فيزيائيّة؛ إذْ يُمكنني رؤية مكتبٍ أو سماع رنين الهاتف فقط إن كنت أتمتّع بالخصائص الفيزيائيّة لكوني متأثّرًا سببيًّا بالمكتب أو الهاتف، لكنْ نظرًا لأنّ رؤية مكتب أو سماع هاتف هما أكثرُ من مجرّد التّأثر سببيًّا بالمكتب والهاتف، فرؤية مكتب أو سماع هاتف يجب أنْ تشمل خصائصَ عقليّة صرفة مثل تلك المحدّدة بشكل مبين بعبارة "يرى ظاهريًّا (يبدو أنّه يرى) مكتبًا" و"يسمع ظاهريًّا هاتفًا"، إنّ هذه خصائص عقليّة صرفة لأنّها لا يلزم منها أيّ شيء فيزيائي، يمكنني أنْ أرى ظاهريًّا مكتبًا مع عدم وجود أيّ مكتب هنالك، وقد يبدو لي أنّي أسمع رنين الهاتف مع عدم وجود الهاتف يرنّ، وتوجد خصائص عقليّة صرفة أخرى ليست من مكوّنات أي خاصيّة عقليّة غير صرفة - مثلًا،

الخصائص المحدّدة بشكل مبين بعبارة "أشعر بصداع" أو عبارة "أرى عشْرَ بقعٍ في مجال رؤيتي" أو "يسمع طنينًا في دماغه"، وأقول إنّه من الواضح أنّ هذه الخصائص خصائص عقليّة صرفة نظرًا لأنّه من الواضح الإمكانيّة المنطقيّة لشعور شخصٍ بالصداع أو رؤيته لبقعٍ في مجال رؤيته دون أن يقتضي ذلك من أيّ حادث دماغي أو فيزيائي آخر، ولكن يمكن بوضوحٍ إثبات إمكانيّتها المنطقيّة بالإخبار عن قصّة ممكنة منطقيًّا لشخصين مستنسخين يكونان في وضعٍ مُتشابه نوعيًّا للحالة العقليّة نفسها، وأصيب أحدُهما بالصّداع ولم يصب الآخر، ونستنج من ذلك أنّ الإصابة بصداعٍ لا تقتضي أيّ شيء (جائز ميتافيزيقيًّا) عن الشخص، من الواضح وجود عددٍ لا يحصى من هذه الخصائص العقلية، كما سأبيّن أكثر في سياق هذا الفصل.

ولأنّ المحدّدات المبيّنة لأيّ خاصيات فيزيائيّة ليست مكافئة منطقيّة للمحددات المبينة لأي خصائص عقلية، فلا توجد خاصيّة عقليّة تطابق خاصيّة فيزيائية، فمعايير وجود ألم ليست هي معايير وجود خاصيّة دماغيّة ما نفسها (مثلًا تنبيه ألياف c , c – fibers)، أو التصرّف بطريقة معينة استجابةً لمنبّه جسديّ (مثلًا، الصراخ عندما توخز بإبرة)، إنّ معايير وجود ألم عند شخص ما هي كيف يشعر الشّخص، أمّا معايير الأحداث الدماغيّة والأحداث السلوكيّة فهي ما يمكن أنْ يدركه perceive أيّ شخص،[1] وينطبق الشّيء نفسه على أيّ خاصيّة عقليّة صرفة أو غير صرفة، وكذلك فالخصائصُ العقليّة لا تتبعsupervene الخصائص الفيزيائية، وستتبع الخصائص العقليّة الخصائصَ الفيزيائية، إذا – وفقط إذا – كان ضروريًّا لأيّ خاصيّة عقليّة F؛ وكانت مادّة X لها خاصيّة عقليّة F، فستوجد خاصيّة فيزيائيّة G، بحيث أنّ المادّة X ستملك الخاصيّة الفيزيائيّة G، وبالضّرورة أيّ مادّة Y لها خاصيّة فيزيائيّة G سيوجد لها خاصيّة عقليّة F، ولكن نظرًا لأنّ امتلاك X لخاصيّة عقليّة صرفة لا يلزم منه أنّ X لها خاصيّة فيزيائيّة (جائزة contingent)، فلن تتبع أي خاصيّة

(1) قارنت حجّتي لعدم وجود هويّة للحوادث العقليّة والفيزيائيّة مع حجّة كريبك kripke المماثلة نوعًا ما في الملاحظة الملحقة F.

عقليّة صرفة خاصيّة فيزيائية؛ وإنْ لم تتبع الخصائص العقليّة الصرفة الخصائصَ الفيزيائيّة، فلنْ تتبع كذلك أيّ خصائص تتضمنها، أي الخصائص العقليّة غير الصرفة، ولذلك فلا يوجد سببٌ لافتراض أنّ أيّ خاصيّة عقليّة ستتبع أيّ خاصيّة فيزيائيّة على الإطلاق.

إنّ من نتائج التعريفات التي وضعتها وجودُ بعض الخصائص التي ليست عقليّة ولا فيزيائيّة ولنسمّها "الخصائص الحياديّة" Neutral، بحيث يكون لبعض الموادّ وصول خاص إلى معرفة تجسّدها فيها؛ ولكنّ المواد الأخرى لا تصل إليها، وهذه الخصائص تشمل الخصائص الشكليّة Formal (مثلًا، كوْنها مادّة) وخصائص مميزة disjunctive (مثلًا "الشعور بالألم" أو "وزنه ستون كيلوغرامًا") إنّ كلًا منّي (عندما أشعر بألم) وخزانة الملفات (التي تزن ستّين كيلوغرامًا) لنا خاصيّة "الشّعور بالألم أو يزن ستّين كيلوغرامًا" ونظرًا إلى أنّني أختصّ بالوصول إلى معرفة إن كانت خاصيّة "أشعر بالألم" قد تجسّدت فيّ، وأنّه لا أحد له وصول خاصّ إلى معرفة إن كانت خاصيّة "يزن ستّين كيلوغرامًا" قد ظهرت في أنا، فيتبع من ذلك أنّ لي وصولًا خاصًّا إلى معرفة إن كانت خاصيّة "الشّعور بالألم " أو "يزن ستّين كيلوغرامًا" قد ظهرت في أنا، ولكن خزانة الملفّات ليس لها وصول خاصّ إلى معرفة إن كانت خاصيّة "الشعور بالألم" أو "تزن ستّين كيلوغرامًا" قد تجسّدت فيها، فلأنّها لا تملك قدرة الوعي consciousness فليس لها وصول خاصّ إلى أيّ شيء على الإطلاق.

مِن الطّبيعي الآن أن نعرّف الحادث الدماغي وفقَ الأسلوب نفسه بأنه الذي تكوّن المادّة المشمولة فيه ذات وصولٍ خاصّ، ونعرّف الحادث الفيزيائي بأنّه حادث تكون المادّة المشمولة فيه ليستْ ذات وصولٍ خاصّ، ونعرّف الحادث الدماغي الصّرف في تلك المادّة بأنه حادث دماغي لا يلزمُ منه وجودُ حادثٍ فيزيائي جائز ميتافيزيقيًّا، في حين أنّ تجسّد خاصيّة عقليّة سوف يشكل دومًا حادثًا عقليًّا، وتجسّد خاصيّة فيزيائيّة سوف يشكّل دومًا حادثًا فيزيائيًّا، فإنّ تجسّد خاصيّة حياديّة قد يشكّل إمّا حادثًا عقليًّا أو حادثًا فيزيائيًّا، ويعتمد ذلك على المادّة المشمولة بهذه الخاصيّة الحيادية، ومع هذه

التّعاريف نصل إلى أنّه لا يوجد حادث دماغي يطابق أو يتبع أيّ حادث فيزيائي لأنّه لا يوجد أيّ حادث عقليّ صرف مطابق أو يلزم منه أيّ حادث فيزيائي (جائز) يشمل المادّة نفسها، وبالتّالي لا يمكن أنْ يتبع أيّ حادث فيزيائي، وبالتّالي سينطبق الشيء نفسه على أي حادث عقلي غير صرف يتضمّن حادثًا عقليًّا صرفًا.

وبحجّة من النّمط نفسه الذي استخدمتُه الآن، يمكننا أنْ نستنتج أنّه من الممكن منطقيًّا أنّ الخصائص الفيزيائيّة من هذا النّوع، والتي يسبّب تجسّدها طبيعيًّا ظهورَ خصائص عقليّة صرفة من نوع معين، قد تفشل بفعلِ هذا في شخص معين، وإنْ أمكن منطقيًّا حدوث ذلك لخصائص فيزيائيّة من نوع معيّن، فلا يوجد أيّ سبب، على ما يبدو، يمنع الإمكانَ المنطقي لأنْ تفشل الخصائص الفيزيائيّة من كلّ الأنواع في تجسيد خصائص عقليّة صرفة في شخصٍ معيّن، مع قدرتها على التسبّب بها في أشخاصٍ آخرين؛ أي أنّ وجود "زومبيات Zombies" ممكن منطقيًّا، وذلك باعتبار أنّ الخصائص المُشار إليها في عباراتِ هذه الفقرة، هي خصائص أشيرُ إليها بواسطة محدّدات مبينة، وما هو مّمكن منطقيًّا هو مُمكن ميتافيزيقيًّا، فوجود الزّومبي أمرٌ ممكن ميتافيزيقيًّا.[1]

لكنْ بحسب افتراضنا الطّبيعي، من المبرّر الاعتقاد أنّ معظم الكائنات ذات المظهر البشري ليستْ زومبيّات، وهو الافتراض الذي سأناقشه في الفقرة الرّابعة من هذا الفصل، وبالتالي فإنّ الخصائصَ العقليّة التي كنت أناقشها تتجسّد عادة بعددٍ لا يُحصى، بحيث أنّ التاريخ الكامل للعالم يجب أن يحوي أحداثًا دماغيّة (صرفة) لا يحصى عددُها، ويحوي أعدادًا لا تحصى من الأحداث الفيزيائيّة المتميزة عنها.

قد يجدُ كثيرٌ من القرّاء هذه الحجّة متسرعة نوعًا ما للادّعاء بعدم تبعيّة أي أحداث عقليّة لأحداث فيزيائية، في ضوء الطبيعة الشائكة لهذه القضيّة الفلسفية؛ لكنّ حجّتي

---

(1) في المقال المشار إليه في الفصل الأوّل، ملاحظة 11، يؤكد بيلير Bealer أنه من المخالف للبديهة أن نقول إنّ نظرائنا doppelgangers ليسوا "واعيين conscious" نظرًا لأنّه (بحسب مصطلحاته) "واع conscious"، و "إحساس sensation"، و"سرور pleasure" و"ألم pain" تبدو مصطلحات مستقرّة الدّلالة semantically stable.

تعمل بدايةً عبر تعريفاتي لكلٍّ من الأحداث "العقلية" والأحداث "الفيزيائية"، وثانيًا عبر معاييري لهويّة الحدث event identity، وثالثًا بالحجّة المطروحة في الفصل الأوّل عن العلاقة بين الإمكانيّة المنطقيّة والإمكانيّة الميتافيزيقية، ومن الواضح أنّه يحقّ لأيّ فيلسوف تعريف المصطلحات التقنيّة كما يشاء؛ وعندما أعرّف المصطلحات بأسلوبي، سيكون عندَها من الواضح جدًّا وجود نوعيْن (مهما سمّيناهما) من الخصائص، وأنّه تتجسّد خصائص من كلا النّوعين عادة، ويظهر شيء من الخلاف contentiousness في هذه المسألة عندما يتمّ تعريف "الفيزيائي" و"العقلي" بأساليب تختلف عن أسلوبي.

وأقول مجدّدًا يحقّ لأيّ فيلسوف أنْ يضع معاييرَه الخاصّة لهويّة الحدث؛ وقد طرحت حجة تبيّن سببَ احتياجنا إلى معاييري الخاصّة لهويّة الحدث لنصف العالم بشكل تام، ولتبرير الحجة الواردة في الفصل الأوّل، يجب أنْ أطلب من القارئ الرّجوع إلى ذلك الفصل، وسأمضي الآن إلى الفقرة الثّانية والثّالثة من هذا الفصل لأكملَ استنتاجي بأنّ الأحداث العقليّة لا تتبع الأحداثَ الفيزيائيّة، وذلك عبرَ تحليل الأنواع المختلفة من الأحداث العقليّة الصرفة، وكذلك عبر بيان أنّ تعريفي لصفة "عقلي" يشملُ كثيرًا من أنواع الأحداث التي قد يسمّيها معظم الكتاب الآخرين، نتيجة التّعاريف المتنافسة أحداثًا "عقلية"، وبعد لفتِ النّظر إلى وجود الأحداث العقليّة غير الصرفة، فإنّ اهتمامي الرّئيسي سينصبّ لاحقًا على الأحداث العقليّة الصرفة، وهكذا – وما لمْ أصرّح بخلاف ذلك – فإنّ النّقاشات التّالية عن " الأحداث العقليّة " يجب أنْ تفهم بأنّها تهتمّ بالأحداث العقليّة الصرفة فقط.

2 - **الأحداث الحسيّة** sensory events

الأحداثُ العقليّة الصّرفة هي أنواعٌ تختلف عن بعضها البعض من ناحيتين، فإمّا أنْ تكون "قضويّة propositional" أو "غير قضويّة non – propositional"، وإمّا أنْ تكون أحداثًا واعية conscious أو حالات عقليّة مستمرّة.[1] فالحادث القضوي يشمل موقفًا تجاه حادث قابل للإدراك conceivable (ظاهريًّا) بأسلوبٍ معيّن للتّفكير فيه: رغبة

(1) كثيرٌ ممّا سأقوله عن أنواع الأحداث العقليّة الصرفة قد لخّصته في كتابي تطور الروح The evolution of the soul، مطبعة جامعة أوكسفورد، طبعة منقحة، 1997، الجزء الأول.

ما أو غاية لتحقيقه، أو فكرة أو اعتقاد (حالي) بأنّه قد وقع أو سوف يقع، ولأنّ هذا الأسلوب في التفكير عن الحادث يمكن وضعه في كلماتٍ من عبارة تصف الحادث (وليس بالضّرورة بحسب وصفها النّظامي)، فهو موقف للافتراض الذي تعبّر عنه تلك العبارة، ولهذا السّبب أسمّي هذه الأحداث "قضويّة"، (وما أسمّيه حادثًا "قضويًّا" يسمّى بشكل أكثر طبيعيّة بحادثٍ "قصدي intentional"، ولكنني أتجنب هذا المصطلح، لأنّه يؤدّي إلى التباسٍ بين "الأحداث القصديّة" و"النوايا intentions" وهي مجرّد نوعٍ واحدٍ من الحادث "القصْدي")، الحادث الواعي conscious هو حادثٌ يكون فيه الشّخص صاحب الحادث بالضّرورة مدركًا aware أو واعيًا conscious له خلال حدوثه، والحالة العقليّة المستمرّة continuing mental state هي حادثٌ قد يقع بينهما يكون الشخص صاحب الحالة غيرَ واعٍ لها، ولكنْ له وصول خاصّ لها؛ لأنّ ذلك الشخص عنده طريقٌ ليصبح مدركًا لها (باختباره إيّاها) وهو وصولٌ بالضرورة لا يتاح للآخرين، وباستخدام هذه الفروقات المميزة، سأتابع الآن بوصفِ الأنواع المختلفة من الأحداث العقليّة الصرفة، وسوف أميّز بين خمسة أنواع من الأحداث العقليّة، والتي سأدعوها "الأحاسيس sensations"، و"الاعتقادات beliefs"، و"الأفكار thoughts"، و"النوايا intentions"، و"الرغبات desires"، وسأصف ما أعنيه بهذه المصطلحات، وهو عمومًا ما تعنيه في اللّغة (الإنكليزية) المعتادة، ولكن ليشمل المصطلح الأحداث التي يكون للأشخاص وصولٌ خاصّ فقط، فإنّ تعريفاتي لن تكون متوافقة دومًا مع الاستخدام العاديّ للغة، ولذلك إنِ ادّعى أحدُهم بأنّنا نملك "اعتقادات" أو غير ذلك، ممّا لا يملك الشخص وصولًا خاصًّا إليه؛ سأوافق ببساطة بأنّ هذه "الاعتقادات" ليست أحداثًا عقليّة بالمعنى الذي أستخدمه، فأنا أهتمّ "بالأحداث العقلية" بالمعنى الذي أستخدمه لها، ويتضمّن ذلك - سأدّعي - معظم الأحداث العقليّة التي تسمّى طبيعيًّا "اعتقادات" و"رغبات desires" أو غيرها.

إنّ الأحداث العقليّة غير القضويّة الواعية الوحيدة هي الأحداث التي تسمّى طبيعيًّا "الإحساسات Sensations" وهي أحداثٌ واعية، أحداثٌ حسيّة sensory تتضمن

تجسد الخصائص الحسيّة (غالبًا ما تسمّى كيفيّات محسوسة qualia)، ’نّ الأحداث الحسيّة تشمل اختبار نماذج اللّون (عندما لا يعتقد الشّخص ارتباطها بأيّ شيء في العالم الخارجي) مثل الحصول على صورةٍ لاحقة after - image، الخطوط في المجال البصري التي تكون من أعراض الشقيقة symptomatic of migraine، والصور التي يراها شارب الكحول أو مدمن المخدرات، وسماع أصواتٍ مشوّشة "في الذهن"، وشمّ رائحة وردة، وتذوق طعم العسل (حيث أنّ الشخص قد يعتقد أو لا يعتقد بوجود الورود أو العسل)، وصور الذاكرة (عندما تأتي الذّاكرة للمرء عن طريق الصّور)، والمخططات أو النماذج المتصورة قصدًا في المخيّلة، ويبدو أنّه ثابت بما يكفي أنّ الإدراك الحسي (الصّادق veridical) يشمل طبيعيًّا عنصرين من الطّرف العقلي الصّرف - الاكتساب acquisition (أو التعزيز reinforcement) للاعتقادات، وامتلاك أحاسيس بنماذج اللّون (أو الصّوت أو اللمس أو الرائحة أو الذوق) التي سببها الحادث الذي نعتقد أنّنا أدركناه perceived، فرؤيتي للوردة تتضمّن الحصول على نموذج لوني في حقلي البصري وامتلاك اعتقاد بأنّ هنالك وردةً أمامي (أو تقوية اعتقاد سابق عندي بأنّ هنالك وردة) بسبب وجود الوردة، إنّ سماع أحدهم يتكلّم يشمل سماع أصوات من ذلك الشخص الذي يتكلّم، واكتساب اعتقاد بأنّه يتكلّم، وهكذا دواليك.

أحدُ أمثلة الإحساسات sensations هي المشاعر feeling الجسدية، مثل الآلام، والحكة، والخدر، والشّعور بالحرارة والبرودة دونَ وجود أيّ رغبة ترافقها، إنّ خبرات من أنواع معينة كثيرًا ما يرافقها بانتظامٍ الرّغبةَ بتوقّف الخبرة، أي نميل لنجعل ذلك جزءًا من مفهوم اختبار أحد هذه الأنواع إنْ يرغب الشخص بعدم حصولها، وبأحد معاني "الألم" لا يكون ألمًا حتى يكون بغيضًا unpleasant، أي يرغب الشّخص بعدم الحصول عليه، ولكن في هذه الحالات يمكن للمرء أن يفرق بين الإحساس والرغبة، ويمكن أنْ يرى التمييز في حالة الإحساس بالألم عند ملاحظة أنّ الألم الطبيعي هو شعورٌ أكثرُ حدّةً من نوعه بحيث لا يكون بغيضًا لو حصل بدرجة خفيفة جدًّا، فالآلامُ والأوجاع البسيطة جدًّا

ليست بغيضة، لاحظ أيضًا أنّ أولئك الذين يعانون من الألم الحاد ثمّ تجرَى لهم عمليّةُ فصل الفصّ الجبهي prefrontal leucotomy، يسجلون أحيانًا أنه رغم أنّ "الألم" مازال موجودًا؛ فإنّه لم يعدْ بغيضًا.(١) ورغم أنّ معظم الإحساسات لا إراديّة - أي تحدث لوحدها - فإنّ بعض الإحساسات (وبالأخص الصّور المتخيّلة) هي إراديّة بمعنى أنّنا نستدعيها عن قصد.

يجبُ أنْ يكون واضحًا أنّه لا يقتضي أيّ من الإحساسات التي وصفتها وقوع أي شيء فيزيائيّ في الشخص الذي يحسّ بها، وهكذا فالإحساساتُ أحداث عقليّة صرفة، وبالتّالي الإحساسات هي أحداثٌ واعية، بمعنى - ليس مجرّد أنّ للشخص وصولًا خاصًّا إلى وقوعها - بل لأنّه بالضرورة يعي وجودَها عند وقوعها إلى درجةٍ ما، "الصّورة الذهنية" التي كنت غافلًا عنها تمامًا عندما حصلتُ عليها ليست صورة ذهنية، ولكنّ الإحساسات هي ما هي عليه استقلالًا عن كيفيّة تفكير الأشخاص بها، وهكذا قد توجد نواحٍ من الإحساس لا يدركها الشّخص، أو قد يكون له - بسبب قلّة الانتباه الكافي - اعتقاداتٌ خاطئة بشأنها، وهكذا فقد أملكُ صورة تفصيليّة eidetic (أي صورة تحوي كلّ التفاصيل) لصفحةٍ من كتاب، ومع ذلك لا أعي الكلماتِ الموجودة في السطر العاشر منها، وهكذا لا أملك اعتقادًا عن ماهيّة تلك الكلمات، أو لنأخذ مثالًا قد نوقش كثيرًا، ربما يكون عندي صورة لنمرٍ مخطّط دون أنْ ألاحظ عددَ الخطوط عليه، أو باستخدام مثال سابق، قد يكون لديّ نموذج من النّقاط في مجالي البصري، ونتيجة لتفحّص سريعٍ جدًّا للحقل، أصلُ إلى اعتقاد بأنّ هنالك عشرَ نقاطٍ، في حين أنّ ما كان موجودًا هو تسعُ نقاطٍ فقط.

---

(1) في هذه القضيّة انظر: R, M, Hare «الألم والشرPain and evil " أعيد نشره في كتابٍ حرّره J, Feinberg بعنوان» المفهوم العقلي" moral concept، مطبعة جامعة أوكسفورد 1969، وللاطّلاع على تمييز شامل بين الإحساس بالألم وأيّ عناصر أخرى مشمولة فيما نسمّيه طبيعيًّا "الألم"؛ فإنّ واقعَ أنّ بعض الإحساسات غير الآلام تكون بغيضة، وواقع أنّه رغم أنّ كثيرًا من الإحساسات مرغوبةٌ (أي، نرغب بوجودها)؛ فلا يوجد أي إحساس بالسّرور يرتبط بالإحساس بالألم، انظر: R, Trigg الألم والعاطفة pain and emotion، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1970.

إنّ إحدى ردودِ الأفعال لهذه الأمثلة أنْ يتمّ إنكار وجود أيّ محتوى إضافي فوق الإحساس غيرَ ما يعيه الشخص، وبناءً على هذا الرّأي فإنّ صورة النمر الذي لم ألاحظْ عددَ الخطوط عليه هي مجرّد صورة مشوّشة blurred، مثل الصورة الفوتوغرافيّة المشوّشة التي تعطي انطباعًا مخططًا stripy دون إظهار عددٍ محدّد من الخطوط، وقد يوجد بالفعل مثلُ هذه الصّور، ولكن بعض الصور ليستْ كذلك؛ فلها ميْزات لا يدركها الشخص، وإنْ سألتني فسببُ قولي هذا لأنّ الشخص يمكنه أنْ يسجّل خصائص لصوره لم يكنْ واعيًا لها من قبْل unaware، على سبيل المثال عددُ الخطوط الدّقيق التي لصورةِ النّمر دون ظهور أيّ تغيّر في الصورة، ويمكن للشّخص أنْ يصحّح اعتقاداته الأوليّة أيضًا – على سبيل المثال، بخصوص عددِ النّقاط في مجاله البصري، ولكن جزء أو منحى من إحساس ما لنْ يكون جزءًا أو منحًى منه، ما لم يكنْ للشّخص وصول خاص إليه، ويتمكن من إدراكه عبر مزيدٍ من الاستبطان "التفحّص الداخلي" العميق introspection.(١)

وفي حين أنّ الإحساسات هي الأحداثُ غير القضويّة الواعية الوحيدة، فإنّي أقول إنّ الاستعداد disposition لامتلاك الإحساسات هو أيضًا حدث غير قضوي لكنه حالة عقليّة مستمرة continuing mental stat، ووجود هذا الاستعداد حادثٌ عقلي

(1) بالطبع من الثّابت تمامًا أنّ الأشخاص يتأثّرون في سلوكهم بالمدخلات من أعضائهم الحسيّة التي لا تطلق أيّ أحاسيس يَعُونَها، عندما تمرّ كلمات على شاشة flashed بسرعة كبيرة ينكرُ الأشخاص أنّهم قد رأوها، ولكنّ تخميناتهم guesses عن تلك الكلمات التي مرّت سريعًا أفضل بكثير من مجرّد اعتبار صدفة، وعندما تكون تلك الكلمات أسماءَ منتجات مروّجة تجاريًّا فإنّ هذه الدّعاية الخفيّة subliminal تؤثر على الأشخاص فيشترون المنتج (انظر على سبيل المثال مقال، فيل ميركل Phil Merikle المعالجة في ما قبل الوعي Preconscious Processing في M, Vellmans and S, Schneider، دليل بلاك ويل للوعي The Blackwell Companion to Consciousness، دار نشر بلاك ويل 2009) ويرى ويل أنّه لا توجد أرضيّة للادّعاء بأنّ هذه العمليّة العرضيّة تتألّف من مدخل يسبّب "إحساس غير واعي unconscious" والذي بدوره يقوم عبر الأحداث الدماغيّة بأداء سلوك لاحق، بل افتراض أنّ المدخل سببه أحداث دماغيّة فقط، وبدورها أحدثت سلوكًا تاليًا، وهكذا لا توجد أرضيّة لفهم أواسع عن "الإحساس" ممّا لخّصناه.

لأنّ الشخص الذي يملكه عنده وصولٌ خاص إلى معرفة إنْ كان لديه هذا الاستعداد عبْرَ اختبار الإحساسات من حين لآخر، وقد توجد حيواناتٌ لديها استعدادٌ لامتلاك إحساسات دون امتلاك أي أحداث عقليّة أخرى.

3 - **الأحداث القضويّة** propositional events

تتضمّن الأحداث القضويّة موقفًا تجاه أحداثٍ قابلة للفهم (ظاهريًّا) **conceivable** وفق أسلوبٍ معيّن من التفكير بها، والذي - إن صغناه بالكلمات - سيكون وصفًا لها، إنّ الحادث ("المحتوى" الاعتقاد أو غير ذلك) قد يوصف إمّا بأسلوب يقتضي أو يفترض مسبقًا **presuppose** شيئًا عن العالم العام، أو بأسلوب لا يقتضي أو يفترض مسبقًا أيّ شيء من هذا، قد يعتقد أحدهم أنّ أوكسفورد مدينةٌ جميلة، فقط إن كانت أوكسفورد (شيء عام) موجودة (لأنّ المرء لا يمكنه الاعتقاد بشيء إن كان ذلك الشيء غير موجود)؛ لكنْ يمكن لأحدهم أنْ يعتقد أنّ هنالك مدينة جميلة تسمى "أوكسفورد"، حتّى إذا كانت "أوكسفورد" غيرُ موجودة، ويسمّى الاعتقاد الأول اعتقاد "واسع المحتوى **wide - content**"، ويسمّى الاعتقاد الأخير اعتقاد "ضيق المحتوى **narrow - content**"، وكلّ اعتقاد واسع المحتوى يقتضي اعتقادًا ضيّق المحتوى، يتألّف من الاعتقاد الأوّل ناقصًا منه أيّ افتراضات مسبقة **presupposition** عن العالم العام **public world**؛ على سبيل المثال، الاعتقادُ بشيء عام أنّ له خاصيّة ما، يقتضي اعتقادًا بأنّ هنالك شيئًا عامًّا له تلك الخاصية، وبمصطلحاتي فإنّ الاعتقاد واسعَ المحتوى هو حادثٌ عقلي، وليس حادثًا عقليًّا صرفًا (لأنّ وقوعه يلزمُ منه وجودُ الشيء العام)، في حين أنّ الاعتقاد ضيّق المحتوى هو حادثٌ عقلي صرف، ولكن يمكنُنا إعطاء وصفٍ كامل للعالم دون ذكْرِ أيّ معتقدات واسعة المحتوى، فإنْ وجد عالَم عام له سماتٌ مفترضة مسبقًا في الاعتقادِ واسع المحتوى، فإنّ وقوع الاعتقاد واسع المحتوى يكون من لوازمِ وقوع الاعتقاد ضيّق المحتوى، ووقوع تلك السّمات **features**؛ وإنْ لم يوجد عالم عام يتمتع بتلك السّمات، فلا يوجد اعتقادٌ واسعُ المحْتوى، ولأنّ وصفًا كاملًا للعالم يحتاج إلى

تضمين الاعتقادات ضيّقة المحتوى فقط، ولأنّ اهتمامي الرئيسي في النّص منصبٌّ على الأحداث الدماغيّة الصّرفة سأعامل لاحقًا كلّ الاعتقادات على أنّها اعتقادات ضيّقة المحتوى، وما يجري على الاعتقادات يجري أيضًا على الأحداث القضويّة الأخرى؛ سأعامل كلّ الرغبات desires على أنّها رغباتٌ ضيّقة المحتوى narrow – content وهكذا دواليك.

وأقول إنّه يوجد نوعان من الأحداث القضويّة الواعية: الأفكار thoughts والنوايا intentions (النوايا تتعلّق بما يفعله الفاعل، أي غاياته)، ويوجد نوعان رئيسان للأحداث القضويّة هما حالات عقليّة مستمرّة، هما: الاعتقادات beliefs والرغبات desires، والنوايا المتعلقة بالمستقبل هي أيضًا حالاتٌ عقليّة مستمرّة، وكذلك الميول لامتلاك أفكار ونوايا، رغم أنّه بالطبع يمكنُ تعريفُ هذه الأخيرة بأنّها أحداث واعية conscious events، سأحلّل هذه الأنواع المختلفة تباعًا.

سأبدأ بالاعتقادات، اعتقادات الشّخص هي الطريقة التي يبدو العالم بها لذلك الشخص، في أيّة لحظة من الوقت نملك جميعنا كثيرًا من الاعتقادات التي لا نعيها حينئذ، فأنا أعتقد أنّ الحرب العالميّة الأولى قد انتهتْ في عام 1918، وأني عشت في إسيكس Essex عندما كنت صغيرًا، وأن 7+5=12 وهكذا – رغم عدم وعي لهذه الاعتقادات، وتفكيري بأمور أخرى مختلفة تمامًا، لكن الاعتقادات هي أحداثٌ دماغيّة (صرفة) لأنّي أملك وصولًا خاصًّا لها، يمكن أنْ أسأل نفسي ما الذي أعتقدُ به بشأن مسألة ما – على سبيل المثال، متى انتهت الحرب العالميّة الأولى، فإنْ لم أجد أنّي أجيبُ نفسي بأنها انتهت في "1918" فعندها لا أملك الاعتقادَ بأنّ الحرب انتهت في 1918، عندما يكتسبُ شخص اعتقادًا بداية، فغالبًا ما يكون واعيًا conscious لاكتسابه ذلك الاعتقاد؛ وبالتالي فاكتسابُ المعتقد حدثٌ واعٍ conscious، وقد وصفت عدّة طرق لاكتساب الاعتقادات في الفصل الثّاني، فنحن نكسب الاعتقادات عبْرَ الخبرة الظّاهرة (بالمعنى الواسع الذي حددته) أو عبر الذاكرة الظّاهرة، أو عبر الشّهادة الظاهرة، تشمل

الخبرة الظّاهرة الإدراك الحسي الظاهر apparent perception ، وكما ذكرت للتّو، فإنّ هذا يشمل طبيعيًّا امتلاكَ الإحساسات واكتساب الاعتقادات (أو تقوية اعتقادات سابقة)، أمّا الذّاكرة الظّاهرة؛ فإنْ كانت ذاكرة حقيقية، فهي ببساطة - كما نفهمها طبيعيًّا - جلب الاعتقادات السّابقة إلى الوعي consciousness (رغم أني سأطرح في الفصل الرّابع إمكانيّة وجود فهمٍ أوسع عن الذاكرة)، أمّا الشهادة الظاهرة فتؤدّي عادة بنا للاعتقاد "التّصديق" بما يصلنا من أخبار، إنّ امتداد نظام اعتقاداتنا عبر الاستنباط بالاستقراء والاستنتاج deductive and inductive inference يشمل الخبرة الظاهرة لنتائج consequence الاعتقادات الموجودة بالفعل، إنّ اعتقادات المرء لا تحتاج أنْ يعبّر عنه المرء لنفسه بالكلمات، وفعلًا قد لا يملك المرءُ النوعَ الصّحيح من الكلمات الملائمة للتعبير عن بعض المعتقدات.

وأضمّ إلى "الاعتقادات" كذلك "الميول للاعتقاد inclinations to belief"، لكن لمراعاة البساطة في الطرح لن أذكرَ هذه الميول لاحقًا بعد هذه الفقرة، وأقصد بالميل للاعتقاد لقضيّة ما proposition، الاعتقادَ بأنّ هنالك فرصة جيدة (بالمصطلحات الرقميّة احتماليّة قويّة أقلّ من النصف) إنّ تلك القضيّة صحيحة، وسأفترض بأنّ اعتقادًا بقضيّة له احتماليّة معرفيّة بناءً على دليل المعتقد أعلى من النصف (أي، أكثر احتمالًا للصّحة من عدم الصحة) هو مكافئ منطقيّ للاعتقاد بتلك القضيّة (أي بأنّ تلك القضيّة صحيحة)[1] (قد يكون الدّليل عند أحدهم ببساطة أنّه يبدو له ذلك، ولكنْ قد يكون دليله فرضًا آخر يعتقد به.) فالاعتقاد بأنّ الأرجح أنك ستأتي لزيارتي غدًا هو الاعتقادُ بأنّك سوف تأتي لزيارتي غدًا؛ وبالعكس، الاعتقادات قد تكون على درجاتٍ مختلفة من القوّة، وتتعلّق قوّة الاعتقاد بدرجةِ قناعة المعتقد بصحّته، فإن اعتقدت أنك ستأتي لزيارتي غدًا قد أعتقد أنّه من المؤكّد عمليًّا أنّك ستأتي غدًا (أي، إنّ ذلك له احتماليّة قريبة من الواحد 1) أو أنّ قدومَك أرجح بقليلٍ من عدمِه (أي، أنّ الاحتماليّة أكثرُ بقليل من النصف).

---

(1) لتبرير ذلك الافتراض، انظر: كتابي التبرير المعرفي «الإبستيمي» الصفحات 38 - 34

ولأنّ الاعتقادات قد توجَد مع عدم وعْي المعتقد بها، فهي حالات عقليّة مستمرّة، لكنّ نموذجَنا العامّ لفهم ماهيّة المعتقدات تشكّله الاعتقادات الواعية، أي الاعتقادات التي يكون المرء واعيًا بها، وبالتّالي فإنّ ذلك سيُعطينا مفهومَ الاعتقاد الذي قد يوجد سواء كان المرء واعيًا به أم لا، فامتلاكُ شخصٍ لمعتقد بكذا وكذا يعني أنّ ذلك الشخص يملك ميلًا طبيعيًّا disposition (أو إمكانيّة liability) ليدرك أنّه يبدو له أنّ ذلك هو كذا وكذا، في حين إن كان كذا وكذا صحيحًا أم لا هو أمرٌ يرتبطُ بما يفكّر به، ويوجه افتراض صحّة الاعتقاد بكذا وكذا لطريقة تشكيل ذلك الشخص لنواياه، وهكذا فامتلاكُ اعتقاد بأنّ طريقًا معينًا يؤدّي إلى البلدة يعني للشّخص أنْ يكون في حالة يظهر هذا الاعتقاد عنده عندما يرتبطُ فكر ذلك الشّخص بكيفيّة وصوله هو أو غيره إلى تلك البلدة؛ وأنْ يملك نيّة السّير على تلك الطريق عندما يكون لديْه نيّة الوصول إلى البلدة.(1) الاعتقادات هي استعدادات أو ميولٌ طبيعيّة disposition للتسبّب بالاعتقادات الواعية (التي نسمّيها أحيانًا "الاعتقادات الواقعة "occurrent) والسلوك، قد ينشأ الميلُ الطبيعي نفسه من حادث دماغي، ولكنْ وفق معاييري لهويّة الحادث event identity فهو ليس الحادث الدّماغي نفسه لأنّ الشّخص له وصولٌ خاصٌّ لمعرفة إنْ كان لديه الميلُ الطّبيعي أم لا، ولكنْ ليس لديه وصولٌ خاصّ لمعرفة إن كان عنده حادثٌ دماغي معيّن.

لا يمكن أنْ أخطئ بخصوص امتلاكي لاعتقادٍ ما عندما أتفكّر بخصوص إنْ كنت أملك الاعتقادَ أم لا؛ لأنّ اعتقاداتي (وفقَ المعنى الذي اعتمدته "للاعتقاد") هي الطريقة التي تبدو بها الأشياءُ لي بالضبط، وفي حين أنّ الشّخص الذي لديه اعتقادٌ يمكنه بالضّرورة أنْ يصبح واعيًا aware بأنّ لديه ذلك الاعتقاد، فقد يحدث أحيانًا أنْ يرفضَ الشّخص أنْ يتفكّر بخصوص إنْ كان لديْه ذلك الاعتقادُ ليصبح بالتّالي واعيًا به؛ وحتّى إنْ كان واعيًا به فإنّ الشخص قد يرفض الاعترافَ لنفسه بامتلاكه ذلك الاعتقاد، ولكنّ الاعتقاد

(1) هذا الملخص المختصر عن علاقة الاعتقاد بسلوك الشخص مبسط جدًّا لأنّه لا يعتبر واقعًا أنّ تأثير الاعتقاد يعتمد على قوّته وعلى قوّة النوايا المتنوعة عند ذلك الشّخص. وللاطّلاع على شرح أكثر كفاءة؛ انظر: كتاب التبرير الإبستيمي الفصل الثّاني.

يبقى حادثًا عقليًّا mental إنْ تمكّن الشخص من معرفته بالأسلوب العام كما بطريق التفحّص أو التأمّل الباطني introspection بشكلٍ أمثل من قدرة أيّ شخص آخر على ذلك بالاعتمادِ على الأسلوب العام فقط، فأنا لا أزال أملك وصولًا خاصًّا إلى اعتقاداتي حتّى وإنْ علمَ الآخرون (بما فيهم مختصّو علم النفس) أفضل مني بماهيّة اعتقاداتي؛ لأنّني (عرضيًّا contingently) يمكنني الحصول على كلّ معلوماتهم التي سمحتْ لهم باستنباط ماهيّة معتقداتي، كما يُمكنني (ربما مع مساعدة مختصّ نفسيّ) أنْ أصل إليها بطريقة (التأمّل الباطني)، وهذا ما لا يستطيع عالمُ النفس (بالضرورة) استخدامه، ومع ذلك أعيد القول بأنّه إنْ وجدت أيّ "معتقدات" لا يمكننا الوصولُ إليها بتفحّصها باطنيًّا على الإطلاق، فهي ليستْ أحداثًا عقليّة بالمعنى الذي أستخدمه، هنالك فرقٌ مهمّ بين الأفعال التي توجهها اعتقادات مكبوتة repressedتحتاج إلى مساعدة مختصّ نفسي ليدركها المرء وبين الحركات الجسديّة التي تحدثُ فقط نتيجة للعمليات أو الأفعال الفيزيولوجيّة التي تبدي نماذجَ من السعي للهدف goal – seeking التي لا يكون فيها للشّخص أدنى معرفة (سواء واعية أو مكبوتة)، فالاعتقادات ليست أحداثًا عقليّة مجرّدة؛ ولكنّها أحداثٌ عقليّة صرفة pure؛ وهو ما سأناقشه بعد قليل، فاعتقادات الشّخص لا يلزم منها أيّ نتائج بخصوص ما سيفعله المرء إلّا إنْ ترافقت مع النوايا intentions.

فالاعتقاداتُ بحُكم طبيعتها لا إراديّة involuntary، فامتلاك الاعتقاد شيء يحدث للمرء، وليس شيئًا يفعله هو، فأنا أعتقد أنّ اليوم هو الاثنين، وأنّني الآن في أوكسفورد، وأنّ توماس الأكويني مات عام 1274 ميلادي، وأعتقد غيرَ ذلك من الأمور، ولا يمكنني فجأة في وقت ما أنْ أقرّر أنْ أعتقد أنّ اليوم هو الخميس، أو أنّني في إيطاليا أو أنّ توماس الأكويني عاش في القرن الثّامن عشر (وأؤكّد على عبارة "في وقت ما"، يمكنني بالطبع اتّخاذ خطوات لأتحرى إنْ كان اعتقادي صحيحًا، وهذا قد يؤدّي – أو لا يؤدّي – إلى تغيير الاعتقاد، كما يمكنني أنْ أحاول غسل دماغي، بحيث أحتفظ لاحقًا باعتقادٍ معيّن حدّدته مسبقًا؛ ولكن لن أنجحَ بذلك إلّا إنْ جعلت نفسي عرضةً لتلقّي الاعتقاد لاحقًا

عبْرَ سبب ما، مثلًا نتيجة حادث دماغي ما، والذي لم أقصد أنْ أسبّبه في ذلك الوقت.)
كون الاعتقاد لا إراديًّا هو شيء ادّعاه ديفيد هيوم، فكتب "يتألّف الاعتقاد من مجرّد شعور محدّد أو عاطفة sentiment يتعلّق بشيء لا يعتمد على الإرادة، ولكن ينشأ من أسباب ومبادئ حتميّة determinate لا نتحكّم بها"[1] لكن ما لم يتحدّث عنه هيوم أنّ هذا شأن منطقي، وليس صفة عرضيّة لطبيعة أنفسنا؛ لأنّه إنْ كان امتلاك الاعتقاد بالفرض p سيعتمدُ على فعل قصديّ؛ فسنعلم أنّ الأمر يعودُ إلينا (أي يعتمد على خيارنا) إنْ كنّا سنعتقد به أم لا، ولكن عندها نعلم أنّه لا يوجد لدينا أيّ سبب منطقي لنعتقد أنّ الفرض p يقبل بأيّ سبيل التساؤل إنْ كان p صحيحًا أم لا؛ وفي تلك الحالة لا يُمكننا حقًّا الاعتقادُ به، تؤكّد هذه الحجّة الفكرة المطروحة في الفصل الثاني بأنّه يمكننا فقط الاعتقاد بـ p إنْ كنّا نعتقد أنّ اعتقادنا قد سبّبه حادثٌ تصفه p (أو حادثٌ لا يقع إلّا إنْ كانت p صحيحة)، لا يُمكنني أنْ أعتقد أنّ هنالك مكتبًا أمامي إلّا إنِ اعتقدت بأنّ ذلك الاعتقاد قد سبّبه المكتب (مثلًا، نتجَ عن أشعة الضّوء التي تأتي من المكتب وتصل إلى عيني) أو عبر حادث آخرَ لا يمكن أنْ يقع إلّا إنْ وجد المكتب أمامي.

والنّوع الثّاني من الحادث القضوي propositional هو الأفكار thoughts، وأقصد "بالفكرة" الفكرةَ الواقعة القابلة ليُعبّر عنها بالبيانات datable التي يدركها المرء، وتأتي "إلى ذهن الشّخص" بأنّ شيئًا ما هو كذا، الأفكار هي أحداثٌ واعية، وبتعريفها كذلك ستشمل الأفكار الاعتقاداتَ الواعية التي يُعبّر عنها المرءُ لنفسه (الاعتقادات التي يراجعها المرء ذهنيًّا، كالأحداث غير الاعتياديّة أو المفاجئة التي يلاحظها)، وكذلك التّعبير للنفس عن الأفكار التي يملكها ولكن لا يعتقدُ بها، وهكذا ستشمل "الأفكار" اكتسابَ اعتقادات غير متوقّعة تنتج من الإدراك الحسي، "إنّها تثلج" أو "ها هو جون؛ ظننت أنّه مسافرٌ"، وتشمل الأفكار الموجهة للفعل "إنّه يوم الثلاثاء، يجب أنْ أذهب إلى البلدة" أو "أنا أسمن، يجب أنْ أقوم بتمارين أكثر"؛ وتشمل كذلك الأفكار المتعلقة بما

---

(1) ديفيد هيوم D, Hume مقال عن طبيعة الإنسان Treatise Concerning Human Nature، الملحق

يؤمّله أو يخافه أو يتعجّب منه المرء – "سأربح اليانصيب"، "سيسقط عن الدّرج"، "ربما يوجد تريليون من الأكوان"

عندما يكون لدى أحدهم فكرة thought، على سبيل المثال، أنّ الرئيس ميّت، فغالبًا قد تدخل إلى ذهنه صورٌ سمعيّة auditory images (إحساسات) تخصّ كلمات "الرئيس" و"ميّت." ولكن وقوع الفكرة لا يمكن تحليلُه وفق وقوع الصّور السمعيّة للكلمات المشكّلة لعبارة جيدة الصياغة، وبدايةً قد تكون الصّور السمعيّة للكلمات هي صورٌ لكلماتٍ من لغة لا يفهمها الشّخص المفكّر، فربما أعجبتني أصواتٌ معيّنة من لغة أجنبية، وقد أستعيدها مرّة أخرى دون أنْ يكون لديّ أدنى فكرة عن معناها، وهكذا دون وقوعِها لا تقع فكرةٌ عندي، لنفترض إضافة قيد أنّ الكلمات تكون من لغة أفهمُها، فيبقى عندي ثلاثُ صعوبات شديدة أخرى، أولى الصعوبات لا تكفي معرفتي للغة الإنكليزيّة ليخطر لي من كلمات عبارة "الرئيس ميّت" الوصول إلى فكرةٍ بأنّ رئيسًا ما ميت، فربما تكون كلماتُ أغنيّة خطرت بذهني دون أنْ تحمل فكرة، ويحرص المرءُ عادة على عدم الجهر بكلمات لا يقصدُ معناها، (بسبب الخوف ممّا قد يعتقده المستمعون)، ولكن ذلك الشخص قد يقول لنفسه الكثير ممّا لا يقصد معناه، والصّعوبة الثّانية أنّه إنْ سلّمنا بأنّ تلك الكلمات التي خطرت على ذهن الشّخص هي كلماتُ عبارةٍ يفهم الشّخص أنّها تعبيرٌ عن فكرة، فإنّ الكلمات عادة قد لا تكفي لتحديد الافتراض المكتسب (محتوى تلك الفكْرة)، وبالأخصّ فقد تكون قاصرة تمامًا عن تحديد العائد المقصود intended referent، أحدّث نفسي عن "الرئيس" ولكن عنْ أي رئيس – رئيس الولايات المتحدة، أم رئيس الصّين، أم رئيس جمعيّة التّاريخ المحلية؟ إنّ العبارة لا تحيط بالفكرة تمامًا؛ لاكتسابي للفكرة التي أعرفها عن أيّ رئيس أفكّر بشأنه، لكن العبارة لا تجعل ذلك واضحًا بالضّرورة.

وأخيرًا [أي ثالث الصعوبات] حتّى على فرض التسليم بأنّه يمكننا تحديد أي افتراض تعبر عنه كلماتُ شخص مفكّرٍ ما، فمازلنا نجهل قوّةَ ذلك الافتراض، على سبيل

المثال، هل تعبر الكلمات عن اعتقادٍ ما عند المفكّر (حكم ما)، أو هل يستدعي ذلك المفكّر لذاكرته محادثة سابقة ما أو يتخيل محادثةً مستقبليّة يقول فيها شخصٌ آخر شيئًا له ويفهمه بطريقة ما، ولكنّه لا يمثّل بأي شكل اعتقاده الخاصّ الحالي، فالمحادثة المتخيّلة تختلف عن الأحكام الشخصيّة الخاصّة بالشخص، قد تكون عبارة "الرئيس ميّت" كلمات تذكّرت أنّ شخصًا ما قد ذكرها أمامي في خريف 1963م بعد اغتيال الرّئيس كنيدي، أو قد تكون كلماتٍ أتذكّر أنّي تلفّظت بها لنفسي في مناسبة ما سابقة، ومع ذلك فإنّ الشّخص المفكر يعلم إنْ كان يطلق حكمًا أم يتخيّل فقط محادثة سابقة، رغم أنّ نموذج أحاسيس ذلك الشّخص المفكّر لا تبين هذا.

ولذلك فإنّ أيّ فكرة يملكها لا تحدّد من نموذج إحساسات الشّخص المفكّر، فهنالك شيء آخر ضروريّ للفكر إضافةً إلى الكلمات، ولا ضرورة لكلّ الكلمات، بل ولا حتّى لأيّ منها، إنّ الفكرة قد يُعبّر عنها بكلمات أقلّ بكثير ممّا تحتاجه عبارة تراعي قواعدَ النّحو، إنّ كلمة "مسنّ" لوحدها عندما أقولها لنفسي قد تخدم لتعبّر عن فكرة أنّي مُسِن، وهنالك أساس يبرّر نسبة الأفكار الواقعة إلى حيوانات لا تملك لغة languageless animals، فالغوريلا التي تسعى للوصول إلى طعام بعيد عن متناولها قد تقفُ فجأة لبرهة، ثمّ تستخدم عصا لتحصلَ على الطعام، فمن المنطقي أنْ تنسب للغوريلا أثناء توقّفها لبرهة الفكرةُ الواقعة بأنّ طريقة الحصول على الطعام هي باستخدام العصا.

وأخيرًا لدينا الظّاهرة المألوفة لاكتساب فكرةٍ لا يمكننا حتّى لو حاولنا أنْ نجد ما يعبر عنها بالأفكار الملائمة؛ ثمّ تأتي لاحقًا الأفكار التي نعرفُ أنّها تعبّر عن الفكرة، وهكذا فالفكرة هي حدث قضويّ لا يقبل التّحليل بالإحساسات، وإنْ عبّر عنها بواسطة الصور السمعيّة للكلمات.

والأفكارُ مثل الإحساسات هي أحداثٌ واعية، فلا يمكنني أنْ أكتسب فكرة لا أكون واعيًا لها، ونقول مجدّدًا يجب أنْ نتبيّن بوضوح أنّ وقوع فكرة لا يقتضي وقوعَ أيّ حادث

فيزيائي في الشّخص المفكر؛ فالأفكارُ هي الأفكار، مهْما تكن مسبّباتها ومهْما فعل أو لم يفعل الشّخص المفكر بخصوصها، وفي حين قد يوجد في إحساسات الشخص أكثر ممّا يعيه عنها؛ فلا يوجد أي شيء إضافيّ في أفكار الشّخص ممّا لا يعيه، وإنْ كان لأفكار الشّخص تبعات لا يعيها، فإن تلك التبعات ليس جزءًا من الفكرة؛ لأنّ أفكار الشّخص هي مجرّد الأفكار التي يدركها المرءُ حاليًا، ولا يمكن للشّخص أنْ يكون مخطئًا بخصوصِ مُحتوى أفكاره؛ فالمرءُ يفكّر فقط بما يعتقد أنّه يفكّر به، ولأنّ الأفكار أحداثٌ واعية، والاعتقادات ليست كذلك؛ لا يوجد إمكانيّة لرفض التحرّي بخصوص هل يملكُ شخصٌ ما فكرةً معيّنة؛ ولا توجد أيّ إمكانيّة ليعلم عالمُ النّفس أفضل من الشخص بماهيّة أفكاره، (لكنْ عندما لا يرغب الشّخص بالاعتراف للآخرين أو حتّى لنفسه بواقع أنّ عنده أفكارًا من نوعٍ معيّن، فيُمكن للآخرين - بما فيهم علماء النفس - أنْ يساعدوا الشّخص ليفعل ذلك)، ومثل معظم الإحساسات فإنّ معظم الأفكار أحداثٌ منفعلة passive (غير إراديّة)، رغم أنّه يمكنني أنْ أدفع نفسي قصدًا للتّفكير بموضوعٍ معيّن، فإنّ الأفكار التي ستعبر ذهني سواءً كانت ذات صلةٍ أو غير ذات صلةٍ بالموضوع لا تعتمدُ على قصدي أنا، ولكنْ يمكنني الاستمرار قصدًا بالاحتفاظ بفكرة في ذهني، أو (أحيانًا) أجبرُ نفسي على اكتساب فكرةٍ معيّنة، وكما أنّ الميل الطبيعي لاكتساب أحداث واعية هي الإحساسات يعتبر حالةً عقليّة مستمرّة، فكذلك الاستعداد أو الميل لاكتساب أحداثٍ واعية؛ وهي الأفكار يعتبر أيضًا حالة عقليّة مستمرّة، (ويتألف هذا الاستعداد فقط من اعتقادات إن كانت الأفكار الواعية الوحيدة التي لدى الشّخص ميلٌ لاكتسابها هي اعتقادات واعية).

النّوع التّالي من الأحداث القضويّة هو النوايا intentions (والتي أفترض أنّها الغايات purposes نفسها)، يوجد فارقٌ مميّز بين النيّة المتعلّقة بما يقوم به الفاعل حاليًا، والنيّة عند أحدهم للقيام بفعل لاحقًا في المستقبل، وأفهم "النّية" في هذا الكتاب على أنّها نيّة من النّوع الأوّل، باستثناء فقرة قصيرة أو اثنتين حيث أذكر صراحةً نوايا مستقبلية.

الفعلُ القصديّ هو فعلٌ يقوم به عامل فاعل قصدًا، أي لديه (طبيعيًّا) نيّة للقيام به، لكن تشكيل النيّة نفسه يظهر بوضوحٍ كفعلٍ قصدي، فهو شيء يقومُ به المرء ويقصدُ القيام به؛ ولكن في هذه الحالة فقط يقومُ المرءُ بتشكيل نيّة دونَ وجود نيّة أخرى لتشكيل النيّة الأولى، من الناحية النحويّة اللغويّة فإنّ "امتلاك نيّة having an intention" يبدو أنّه وصف لشيء حدثَ للمرء، مثل اكتساب فكرة أو أثر صورةٍ لاحقة after – image، لكن من الواضح أنّها شيء يفعله المرء، فامتلاك نيّة (لما يفعله المرء حاليًا) هو مجرّد القيام قصدًا بما (يبدو للعامل الفاعل) أنّه سيحافظ على المرء مؤدّيًا فعله بأسلوبٍ معيّن، معظمُ الأفعال القصديّة هي أفعال عامّة، تحقّقها سلسلة من الحركات الجسدية؛ ولكن توجد أيضًا أفعالٌ عقليّة mental actions، عبر تحقيق حادث عقلي mental event أو سلسلة من الأحداث العقليّة (كما يحدث عندما أصوغ صورةً عقليّة أو أجري "في ذهني" سلسلة من الحسابات)، وما أكتبه عن الأفعال العامّة ينطبق أيضًا على الأفعال العقليّة مع ما يلزم من التعديلات الضّروريّة mutatis mutandis.

إنّ سلسلة من الحركات الجسديّة (وفق وصفٍ معين) ستشكل تنفيذًا لفعل قصدي، إذا – وفقط إذا – كان لدى الشّخص نيّة في القيام بتلك الحركات (وفقَ ذلك الوصف)، وأؤكّد على شرط "وفق ذلك الوصف" عندما أقوم بالفعل القصدي بالمشي إلى البلدة، فإنّ حركاتي الجسديّة تشمل حركات ليس لديّ النيّة للقيام بها (وفق ذلك الوصف)، مثل انثناء قدمي بزاوية محدّدة معينة في وقت محدّد – وقدْ لا أدرك واقعَ وقوع تلك الحركات، هذه الحركات كالأحداث العصبيّة neural والتي هي أسبابها المباشرة، مجرّد وسيلة ينفذ بها جسمي نيّة المشي، ولديه نيّة لفعلا فقط وفق وصف "المشي إلى البلدة"، نفترض طبيعيًّا أنّه عندما يقوم الشّخص بأداء فعل قصدي فهو لا يقوم فقط باكتساب نيّة للقيام بالحركات، ولكنّه يقوم بالحركات نتيجة لوجود النّية؛ فالنيّة تسبب الحركات، لكن شكّك علماءُ الأعصاب بهذا الأمر

جدًّا، وسأنظر في الفصل الرّابع بتوسّع في هذه القضيّة أي هل تسبّب النوايا حركات جسدية؟ وحاليًا كي لا نحلّ الخلاف في القضيّة عبر التّعريف، سأفهم أنّ "امتلاك نيّة في فعلها" مثل "امتلاك نيّة يعتقدُ الشخص أنّها تسبّب فعله للحركات" بدلًا من - المعتاد - "امتلاك نيّة تسبّب قيام الشخص بفعلها"[1].

أحيانًا تكون النّياتُ بخصوص ما نفعله "في مقدّمة وعْينا" وندركها تمامًا، ويحدث هذا دومًا عندما نشكّل نيّة جديدة، أي نتّخذ قرارًا ونمضي مباشرة لتنفيذه، وعندما أقرّر أنْ طلب في المطعم طبقَ سمك بدلًا من طبق لحمٍ من قائمة الطعام، ثمّ أقدّم طلبي، فأنا مدركٌ ـامًا أنّي قد شكلت نيّة للتّو، وهذه الحالة الطبيعيّة بخصوص فعلٍ واحد على الأقلّ أقوم ـممارسته، وأنا مدركٌ تمامًا أنّ عندي نيّة للقيام بذلك الفعل، عندما أحرّك قلمي لأكتب ـذه العبارة، فأنا مدركٌ تمامًا أنّ نيتي كتابة هذه العبارة، ولكنّنا قد نمارس أكثرَ من فعلٍ في لوقت نفسه، وعندها سينصبّ اهتمامنا الرئيسي على أحد هذه الأفعال، ونعي جزئيًّا القيامَ ـالفعل الآخر (أو الأفعال الأخرى)، وغالبًا ما يكون الفعل الآخر فعلًا ذا فترةٍ طويلة (فعلًا ـحتاج وقتًا طويلًا لإنجازه)، عندما أقود سيارة على طريق مألوف جيدًا، قد أتكلم مع راكبٍ و أفكّر بالفلسفة في الوقت نفسه، وينصبّ اهتمامي الرئيسي على الفعل الأخير، ولكنّ لفعلَ يكون قصديًّا، وفقَ فهمي لمفهوم النّية، إنْ كان القيام بالفعل هو شيءٌ قصد الفاعل لقيام به، ولا يمكن للمرء القيام بالفعل وقصد القيام به إلّا إن كان واعيًا إلى درجةٍ ما بالقيام ـه[2] يوجد فارق بين السّائق الذي يفكّر بشكل رئيسي بأمور أخرى ولكنّه مازال مستجيبًا ـما يكفي لحركة السير بحيث يُبطئ عندما يرى أنّه اقتربَ أكثرَ ممّا ينبغي من السيارة التي

---

(1) هنالك فلاسفة ومختصّو علم نفس يدركون أنّهم يمتلكون النيات، ولكنّهم لا يعتقدون أنّ تلك النيات تسبّب أيّ حركات، وسيكون من نتيجة نقاشي في الفصل الخامس أنّهم إنْ كانوا يعتقدون ذلك حقًّا، فليس لديهم أيّ نيّات، لكن من الممكن الآن أن نسمح لهم بامتلاك النّيات بتعديل تعريفي «امتلاك نيّة لفعل [الحركات المقصودة]» ليقرأ «امتلاك نيّة من نوعٍ يعتقد معظم الناس أنْ يسبّب [الحركات المقصودة]»

(2) وبكتابي هذا فإنّني أترك الرأي الذي عبّرت عنه في كتاباتي المبكرة مثل الورقة التي أشرتُ إليها في المقدّمة «هل يمكن لأحد الاعتقاد بشكل مبرّر بمذهب ظواهر الحسّ أو الظاهراتيّة المصاحبة epiphenomenalism

أمامه، وبين السائق الذي يفكر بأمورٍ أخرى ولكنّه سائق بالسّليقة لدرجةِ أنه يُبطئ تلقائيًّا عندما يقترب من السيارة التي أمامه دون "أنْ يدرك" (أي، دون أنْ يكتسب اعتقادًا) بأنّ أمامه سيارة يقترب منها أكثر ممّا ينبغي، وأعبّر عن هذا الفارق بحصر تطبيقِ مصطلح "فعل مقصود" على الأفعال من النّوع الأول فقط، أمّا في الوضْع الآخر فلا يوجد لدى السّائق "نيّة" بالمعنى الذي أستخدمه، ولا يوجد أي حادث عقلي يملك وصولًا خاصًّا إليه ويوجه ما يفعله؛ فالسّائق ببساطة يعمل بوضع "الملاح الآلي automatic pilot"

وهكذا على خلاف الاعتقادات، فالنّيات هكذا هي أحداث واعية؛ وكالأفكار لا يمكن أنْ تحوي عناصرَ لا يكون الشّخص مدركًا لها تمامًا، إنْ كنت أتحدّث عن نجاح أولادي، عندما يكون أولادك قد تركوا المدرسة؛ فإنّ هذا سيؤذيك، ولكن إنْ لم أقصد إيذاءك فلم يكن إيذاءك فعلًا مقصودًا منّي، (الفعل غير المقصود unintentional هو فعل مقصود له خاصيّة غير مقصودة، وعادة يعطي أثرًا غير مقصود.) وإنْ كنت أقصد حقًّا أداءَ فعل معين، أي أنّ غايتي أو هدفي أنْ أؤدّي ذلك الفعل، فلا يمكن إلّا أنْ أعتقد أنّ هذا ما قصدتُ فعله، فإنْ كنت جاهلًا به لن يكون شيئًا أؤديه بإدارةٍ فاعلة بل شيئًا يحدث لي، فلذلك لا يمكن أنْ نخطئ بخصوص نوايانا، ولكن - كما في حالة الأفكار - يمكننا أنْ ننكر أحيانًا الاعترافَ بنوايانا للآخرين، أو حتّى ننكر لأنفسنا الإقرار بوجود تلك النوايا عندنا، ويمكنُ للآخرين (بمَن فيهم علماء النفس) مساعدتنا للإقرار لأنفسنا وللآخرين بوجودها.

غالبًا ما تكون النّيات لأداء الأفعال متشعّبة nested، عندما يقوم أحدهم بأداء فعلٍ من أجل القيام بفعل آخر، فإنّ الفعل الأوّل يمكنني القول إنّه من الناحية الآليّة أو الذرائعيّة instrumentally أكثر أساسيّة من الآخر، فيكون للفاعل نيّة لأداءِ الفعل الأوّل كجزءٍ من نيّة القيام بأداء الفعل التالي، وربّما هذا بسبب اعتقاد الفاعل أنّ أداء الفعل الأوّل هو المرحلة الأولى باتّجاه أداء الفعل الثّاني

وليكتمل يحتاج إلى أفعال قصديّة أخرى تالية، كما إن نويتُ السّيرَ على هذا الطريق لأني أنوي الذّهاب إلى كليّة أوريل Oriel، ولأقوم بذلك أحتاج أنْ أسير على طريق ثانٍ

بعد السير على الطّريق الأوّل، أو ربّما لأنّ الفاعل يعتقد أنّ تنفيذ الفعل الأوّل سيسبّب تأثيرًا يقصده، ويتألف الفعل الثّاني من التسبّب بذلك الأثر، عندما أفتح الباب بسحب مقبضه فإنّ سحب المقبض قد سبّب فتحَ الباب، أو ربّما لاعتقاد الفاعل بأنّ تنفيذ الفعل الأوّل في الظروف التي نفّذ فيها يشكّل أداءً للفعل الثّاني، فالنّطق بعبارة "سأفعل I will" في مرحلةٍ من طقس زواجٍ يشكّل قبولًا للزواج، يمكن للمرء فقط أداء فعلٍ واحد كخطوة باتّجاه فعل آخر أو كأسلوبٍ لتنفيذه، إن كان لديه اعتقاد بأنّ أداء الفعل الأوّل هو خطوة باتّجاه الفعل الثاني هو أسلوب لتنفيذه.

تتطلّب امتلاك نيّة محدّدة (بخصوص ما الذي يؤدّيه المرء) في كثير من الأفعال اعتقادًا بأنّ فعلًا آخر هو خطوة باتّجاه الفعل الأوّل أو أسلوب لتنفيذه؛ وكيفيّة تنفيذ المرء للنيّة يعتمد على نوع الاعتقادِ عنده، (فيؤثّر اعتقادي بكيفيّة الذّهاب إلى كليّة أوريل على أي طريق سأسلك)، إنّ الأفعال الوحيدة التي لا ينطبق عليها هذا، أي الأفعال التي أؤدّيها دون حاجة إلى اعتقادٍ يخصّ كيفيّة أدائها، هي الأفعال التي ندعوها غالبًا "الأفعال الأساسية"؛ سأناقش هذه الأفعال في الفصل الرابع ولتجنّب الغموض حولها سأدْعوها "الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا"، وتتضمّن تقريبًا كلّ أفعال تحريك الأعضاء واللّسان مثل التّلويح بالذراع أو قول كلمة محدّدة، وسأدعو نيّة الأداء المقصود لفعل أساسي "النيّة الأساسيّة basic intention"، وسأدعو النيّة التي لا يهدف المرء منها إلى تحقيق نيّة أخرى "النيّة النهائيّة ultimate intention"، بعض النوايا قد تكون طويلة الأمد (مثل نيّة تأليف كتاب) أو قصيرة الأمد (مثل نيّة تناول الغداء)، وسأتوسّع أكثر في نقاش النيات الأساسيّة والنيات النهائيّة في الفصل الخامس.

يعتقد كثيرٌ من الفلاسفة (مِن بينهم أولئك الذين يعتقدن أنّ النّيات تسبب الحركات الجسدية) بأنّ الحديث عن الاعتقادات والنّيات يقبل التحليل من خلال الأفعال العامّة، ولكن من الواضح ممّا سبق أنّ معظم الأفعال تنتج عن اجتماعِ الاعتقادات والنّوايا، وقد تؤدّي مجموعات مختلفة منها إلى السّلوك العام نفسه، قد أخبرك أنّ كوكب المشتري

أكبرُ من زحل، إمّا لأنّي أعتقد ذلك، وأنوي إخبارَك بالحقيقة، أو لأنّي أعتقد عكس ذلك، ونيتي هي تضليلك، أو إنْ كان لديك صداع وطلبت تناولَ حبّة أسبرين فأعطيتُك حبّةً، وكانت حبّة سُم، وتسمّمت بشدّة وأوشكت على الوفاة، قد يكون فعلي نتيجة اعتقادي بأنّ الحبّة كانت حبّة أسبرين، وكانت نيتي شفاءَ صداعك، أو قد يكون فعلي نتيجةَ اعتقادي بأنّ الحبّة سامّة، ونيّتي هي قتلك، وبالطبع فإنّ تفسيرَ فعلي الذي يدّعي أنّ نيتي فيه نوع مشابه لنياتي السّابقة قد يوفر تفسيرًا أبسط بناءً على دليل من سلوكي العام وصحته، وهو أكثر احتمالًا من تفسير تصرّفي بأنّه قد تشكل عندي فجأة نيّة شاذةٌ جدًّا (أي نيّة قتلك)، ولكن من الواضح أنّ لديّ طريقة لأعلم (بالاستبطان؛ أي التفحّص الداخلي) ما هو تركيب الاعتقادات والنوايا المسئول عن سلوكي العام، كطريقة تضافُ إلى الطّرق التي يمكن أنْ يستخدمها الآخرون، ونظرًا لأنّ لدي وصول خاصّ لمعرفة إنْ كانت الحركة الجسديّة مقصودةً أم لا؛ فإنّ لديّ وصول خاص إلى نياتي الأساسية، وكذلك وصولٌ خاصّ إلى النوايا غير الأساسية، ونستنبط من وصول الأفراد أو الأشخاص الخاص إلى اعتقاداتهم ونواياهم بأنّ النّيات أحداثٌ عقلية، الاعتقادات والنوايا، كالإحساسات والأفكار، هي أحداثٌ عقليّة صرفة وفقَ نموذج الحجّة التي استخدمناها في بداية هذا الفصل؛ لأنّ امتلاك نيّة أو اعتقاد بحدّ ذاته لا يلزمه حوادثُ فيزيائيّة تشمل المعتقد أو الفاعل، وكذلك أيضًا الميل الطبيعي لاكتساب النّيات، والذي هو حالةٌ عقليّة مستمرّة؛ وإنْ كان الميل هو توجّهًا نشعره (سنتوسّع بهذا لاحقًا) فسيشكّل عندئذ رغبة.

كلّ ما كتبته حتى الآن، وكلّ ما سأكتبه لاحقًا (بعد هذه الفقرة) عن "النّيات" (ما لم أذكر خلافَ ذلك) يتعلّق بنياتنا لأداء الفعل، والتي نعتقد أنّها توجّه حركاتنا، ولكن لدينا أيضًا نيات تتعلق بالمستقبل؛ قد أنوي الذّهاب إلى لندن غدًا أو الذّهاب في رحلة إلى اليونان في السنة القادمة دون أن تحدث هذه النّيات أي فارقٍ بخصوص ما أقوم به الآن (أو فارق باعتقادي أنّها قد تسبّب أي فرق)، هذه النّيات هي حلولٌ للقيام بفعلٍ في وقت مستقبليّ معين، وقد تؤثر عليّ لاحقًا، إنْ تذكّرتها، لأقوم بذلك الفعل عندما

أعتقد أنّ ذلك الوقت المستقبلي قد أزِفَ (مثلًا، الذّهاب إلى لندن عندما أعتقد أنّ اليوم الذي سمّيته "غدًا" عند تشكيل النيّة هو الآن اليوم)، ولأنّ النيات المستقبليّة توجد على مدى فتراتٍ من الزّمن تكون خلاله غائبةً تمامًا من وعي الإنسان، فمِن الواضح أنّها حالات عقليّة مستمرّة، وليست أحداثًا واعية كنيّات أداء الفعل، لكنْ في حين أنّي قد أملك بوضوح نيّة مستقبليّة دونَ أنْ أكون واعيًا لها، فلا يُمكنني امتلاك نيّة مستقبليّة لا أعتقد أنّي أمتلكها، فالنيّة التي قد نسيتها لم تعدْ نيّة، من المميزات المهمّة للبشر أنّه يمكننا وضع خططٍ للمستقبل؛ ولكن - لأسباب تتعلق بحجم الكتاب - فسأهتمّ رئيسيًّا بنيات أداء الفعل.

النّوعُ الأخير الرّئيسي للأفعال القضويّة هو الرغبات desires (الإرادات wants أو ما نقصدُه بمعنى معاصر لكلمة "إرادة want") لأداء أفعال من نوعٍ معيّن أو الوجود في وضع معين، فلدينا رغبات تتعلّق بأهداف قصيرة أو طويلة المدى: نأكل، نلعب غولف، ننهي كتابًا، نتزوج زواجًا سعيدًا، الرّغبة بأداء فعلٍ من نوع معيّن (يخضع لتوصيف ما) هي ميلٌ قصدي آليّ وطبيعيّ لأداء ذلك الفعل عندما يكون أداؤه ممكنًا عمليًّا؛ أو لأداء أفعال تمهيدية، عندما يكون أداؤها ممكنًا عمليًّا، والتي ترجّح نجاح الشّخص في أداء الفعل الأوّل، رغبة الوجود في وضع معين (خاضعة للتوصيف نفسه) هي ميل قصديّ آليّ وطبيعيٌّ لأداء أفعال ترجح أنّ الشخص سيكون في ذلك الوضع أو يستمرّ فيه، الرغبة بالقفز بالمظلّة skydive قد لا تكون متاحةً للتّحقيق فورًا، لكنها تكون عند الشّخص إنْ وجد لديه ميلًا للحصول على أيّ فرصة لقفزة جوية، أو ميل - إن لم يكن يستطيع ممارسة القفز الجويّ - لأنْ يأخذ دروسًا بالقفز الجوي عندما تسمح له الفرصة، إنّ الرغبة بالوجود في مدينة روما هي الميلُ القصدي للسّفر إلى روما أو لأداء أفعال تمهيديّة له (مثلًا، ادخار المال لشراء بطاقة سفرٍ إلى هناك) أو هي البقاء في روما إنْ كان المرءُ بالفعل هنالك، ومثل الاعتقادات قد توجد الرّغبات عندما لا نكون واعينَ لها، مثلًا لديّ رغبة بإنهاء تأليف هذا الكتاب منذ عدّة سنوات، ولكنّني في معظم الوقت لم أكنْ واعيًا

لهذه الرغبة، ولكنّ الرّغبة موجودةٌ بهذا الأمر بحيث إنْ تفكّرت بالأمر وأدركتُ ميْلي لاكتساب نيّة لأداء أفعال أخرى، عندما يكون ذلك ممكنًا عمليًّا، ممّا يزيد من احتماليّة إنهائي الكتاب؛ على سبيل المثال، أفعال مثل كتابة فقرةٍ أخرى أو قراءة مقال لشخصٍ آخر يزيد من احتماليّة تمكّني من كتابة فقرة مرضية، إنّ هذا التفسير يحتاج إلى التوصيف بأنّه لكي تتكوّن رغبة فيجب أنْ يوجد ميلٌ بحيث لا يكون عند الشخص مجرّد الاعتقاد فقط بأنّ أداء الفعلِ أو الوجود في موقفٍ سيكون خطوةً باتّجاه تحقيق هدفٍ بعيدٍ ما، إنْ كنتُ أميل لتناول السلطة على الغداء فقط لاعتقادي بأنّها ستنفع صحتي؛ فليس لديّ رغبة (إرادة) لتناول السلطة.

عندما يرغب الشخصُ بفعل ما (يشعر) هو بميْل نحو فعله، وتؤدّي الرغبة آليًّا وطبيعيًّا إلى اكتساب النّية، عندما يمكن عمليًّا تحقيقها، مع غياب ميول معاكسة، وسأناقش في الفصل السّابع أنّ الاعتقادات القيميّة value beliefs (على شكل اعتقادات تخصّ ما سيكون خيرًا موضوعيًّا أو أفضل للأداء عمومًا) ستؤدّي إلى ميولٍ إلى أداء الفعل؛ ولكنّها قد لا تكون ميولًا قويّة جدًّا، أو تؤدّي تلقائيًّا وطبيعيًّا لاكتساب النّيات، وقد يكون على الفاعل أنْ يختار إمّا أنْ يفعل ما يرغب بأدائه أكثر، أو أنْ يفعل ما يعتقدُ أنّه أفضل للأداء، ويحدث غالبًا (وليس دائمًا) أنّه عندما أحقّق واجباتي - بالمعنى الطبيعي لهذه الكلمات - فإنّي لا أفعل ما أرغبُ أو أريد فعله أكثر؛ فقد أعتقد أنّ هناك سببًا وجيهًا لأداء الفعل الذي أعتقد أنّه واجب وأقومُ بأدائه في النهاية، ولكنّه قد لا يكون الفعل الذي أشعر بميلٍ تلقائيّ قويّ لأدائه، وهكذا فإنّ الميول المعاكسة التي ربّما تؤدّي إلى عدم تحقيق رغبتي عندما يكون من المُمكن عمليًّا تحقيقها، قد تكون إمّا رغباتٍ أقوى غير متوافقة، أو ميولًا أنتجتها معتقدات قيميّة، قد أرغبُ بشرب زجاجةٍ أخرى من الخمر، ولكنْ إمّا لأنّني لا أرغب بأنْ أسكر (رغم أني قد لا أعتقد أنّ السّكر سيئ موضوعيًّا نتيجة أيّ سبب منطقي غير واقع عدم رغبتي بهذا)، أو لأنّي أعتقد أنّه يجبُ عليّ ألّا أسكر، فربّما لا أستجيب للرّغبة الأولى، رغبة الفاعل بما سيؤدّيه تلقائيًّا وطبيعيًّا (بناءً على نيّة) إن لم يكن للفاعل

اعتقادٌ قيمي بأنّ تنفيذ تلك الرغبة ليس الفعل الأفضل، سأدعو تلك الرّغبة رغبته الأقوى strongest desire، وسأدعو رغبة الفاعل بما سيؤدّيه (بناءً على النية) إنْ لم يكنْ لديه اعتقادٌ قيميّ بأنّ الاستجابة لتلك الرّغبة ليست الفعل الأمثل، ولم يكن لديْه الرغبة الأقوى، فسأدعوها ثاني أقوى رغباته second strongest desire، وهكذا دواليك، ما الذي يحدثُ عندما يكون لدينا رغباتٌ غير متوافقة لها نفس القوة، أو اعتقاد بأنّه لن يكون الأفضل القيام بما نرغب به أكثر، سنناقشُ هذا بشكل أوسع في الفصل السّابع.

إنّ الرغبات ليست مجرّد ميولٍ نشعر بها لأداء أفعال معينة، ولكنها ميولٌ لأدائها قصدًا؛ وبالتّالي أدائها عبر اكتساب نيّات لأداءِ الأفعال، ولهذا فهي ميولٌ يمكن إدراكها إنِ اخترنا تفحّصها داخليًّا - رغم أنّنا كما في حالة الاعتقادات قد نحتاجُ أحيانًا إلى مساعدة الآخرين لنستنبطها وندركها، أو لنعترف بها لأنفسنا أو للآخرين عندما نكون مدركين لها، إن اخترت دومًا عند شراء بطاقة يانصيب بطاقةً ذات رقمٍ فردي، ولكنْ لم يكن لديّ أيّ معرفة - موجودة مباشرة أو مكبوتة - بهذا الميل فإنّي لا أرغب باختيار بطاقةٍ ذات رقمٍ فردي، وهكذا فمهْما تكن طرقُ الآخرين لمعرفة رغباتي (عن طريق دراسةِ دماغي أو سلوكي) يُمكنني استخدامُها أيضًا، ولكنْ أتمتع أيضًا بطريقة إضافيّة لمعرفتها - عن طريق إدراكها بالاستبطان الذاتي، ولذلك فالرّغبات هي أحداث عقلية، ولأنّ الحديث عن النوايا لا يمكن تحليله وفقَ الأحداث الفيزيائيّة، ولا يمكن كذلك تحليلُ الميول التي نشعر بها لاكتساب النّوايا التي تؤلّف الرغبات وفق الأحداث الفيزيائيّة، فالرّغبات هي أحداثٌ عقليّة صرفة؛ والرّغبة هي الرغبة سواء سبّبها حادثٌ دماغي أم لم يسبّبها، وسواء سبّبت هي أيّ حادثٍ دماغي (أو أي حادث فيزيائي آخر) أم لم تسبّبه.

والرّغباتُ كالاعتقادات هي لا إراديّة involuntary، ورغم أنّي لا أعتقد بأنّ هذه حقيقة ضروريّة، فإنّنا نحن البشر نجدُ أنفسنا نرغبُ بهذا وذاك، ويمكننا منع أنفسنا من الاستجابة لرغباتنا، وفي أوقاتٍ معيّنة لا نستطيع مقاومة تحقيقها، لكنْ يمكننا اتّخاذ خطوات ستؤدّي على الأرجح مع مرورِ الزّمن إلى تغييرات للرّغبة، على سبيل المثال،

يمكن للمدخّن أخذُ دواءٍ قد يجعله مع مرور الوقت يفقد الرّغبةَ في التّدخين، لكن تغيير الرّغبة عند الإنسان، في الوقت الحالي على الأقل، أمرٌ صعبُ التّحقيق؛ وربما تستطيع بعضُ المخلوقات الأخرى تغيير رغباتها وفق إرادتها، وقد تبتكر لاحقًا أدوية تجعل ذلك ممكنًا عند البشر.

الاعتقاداتُ والرغبات هي حالات عقليّة مستمرّة من حيث أنّنا رغم عدم إدراكها في معظم الوقت نتمتّع بوصول خاص إليها، وندركها عندما نسأل أنفسَنا إنْ كان لدينا تلك الرغبات، أو عندما ترتبط الرّغبة بأي نيّة نكتسبها، ومع بقاء الأمور الأخرى متساوية فإنّ الرغبات مع الاعتقادات المتعلّقة بطبائع ونتائج الأفعال البديلة تؤدّي طبيعيًّا إلى نيّة لأداءِ هذا الفعل أو ذاك، وهنالك مسألة تخصّ سؤالًا: هل يتألّف وجودُ الاعتقادات والرغبات - عندما لا ندرك وجودها - من مجرّد استعدادنا لإدراكها والتصرّف وفْقَها عندما تكون ذات صلة، أم أنّها تستمرّ بالوجود كمواقف تجاه الحالات الرّاهنة states of affairs، مثل الاعتقادات الواعية والرغبات الواعية باستثناء جانب أننا لا ندركها؟ إنّ الرّؤية الأولى هي نظريّة الميل أو الاستعداد Dispositional theory ووفق هذه النظريّة فإنّ الأفعال العقليّة التي توصف بأنّها أحداث عقليّة (الأحداث التي لا تتألف فقط من ميلٍ لإنتاج أحداثٍ أخرى) هي الأحداث الواعية، الميل لاكتساب اعتقادات واعية ورغبات واعية والميل لنوجّه في أفعالنا بأساليب محدّدة هو ما يشكّل الحالة العقليّة المستمرّة للاعتقاد، أمّا الرؤية الثانية فهي نظريّة الفئة categorical theory، ووفق هذه النظريّة فالاعتقادات والرغبات توجد كمواقف للحالات الرّاهنة، والتي ننظر فيها - بحسب حالها - عندما ندركها، سأعود إلى هذه القضيّة، أي نظريات الميل أو الاستعداد مقابل نظريات الفئة بخصوص الاعتقادات والرغبات، في الفصل السّادس، عندما أنظرُ في طبيعة الشّخص الذي تنسب له الاعتقادات والرغبات، ولكن حاليًا ولغرض المضيّ قُدُمًا بعددٍ قليل من الافتراضات الشّائكة قدرَ الإمكان، سأفترض أنّ الحالات العقليّة الفئويّة هي الحالات الواعية فقط [1].

---

(1) إنّ مقابلتي هنا بين نظريّة الميل أو الاستعداد ونظريّة الفئة للاعتقادات والرّغبات، تختلف عن المقابلة الاعتياديّة بين "الاعتقادات الحادثة" و"الاعتقادات نتيجة الاستعداد" وهذه الأخيرةُ هي مقابلة بين تعبيرات الاعتقادِ في الأفكار الحادثة والاستعدادات لامتلاك هذه الأفكار الحادثة وإظهار الاعتقادات

وكما كتبتُ من قبل فإنّ تعريفاتي للأحداث العقليّة (الصّرفة) قد صيغت بحيث تشمل كلّ الأحداث التي يكون للشّخص وصولٌ خاصّ إليها، وتقتصر عليها، فكلّ ما يتعلّق بالحادث القضوي هو نوعٌ معيّن من طريقة النّظر في القضية؛ وإنْ لم يكن للشّخص وصولٌ إليه كطريقة للنّظر في تلك القضية؛ فإنّه لا يملك وصولًا إليه على الإطلاق، وبالتّالي فحسبَ الطريقة التي حللت بها هذه المفاهيم لا يمكن للشخص أنْ يخطئ بخصوص ما يعتقده أو يفكّر به أو ينويه أو يرغب به (رغم أنّه يرفض أنْ يجلب إلى وعيه ما يعتقده أو يرغب به، وقد يحتاج إلى معونة الآخرين ليقومَ بذلك)، لكنّ الإحساسات Sensations مختلفة عن هذا، فرغم أنّها أحداثٌ واعية، إلّا أنّ الإحساس فيه أكثرُ من مجرّد إدراك الشخص له؛ ولذلك فقد تخطئ اعتقاداتُه بخصوصها، وأؤكّد هنا مجددًا بما يخصّ الأحداث القضويّة، أنّه إنْ حُرّك شخصٌ ليتصرّف بتأثير عوامل ليس له وصولٌ خاصّ إليها، فإنّ هذه العوامل لا تعتبر "اعتقادات" أو "نيّات" أو أحداثًا عقليّة أخرى بحسب المعنى الذي أستخدمه، هناك عددٌ لا يحصى من الأحداث القضويّة من النوع الذي نملك وصولًا خاصًّا إليه، وندرك وجودها في أنفسنا، فندرك أننا نملك مواقفَ تجاه حالاتٍ راهنة states of affairs: الاعتقادات التي تحدث، والأفكار التي تحدث، والنّيات التي ننشئها لتحقيقها، ورغبات بوقوعها، وهناك فرق هامّ بين الأفعال القصديّة التي توجهها اعتقادات مكتوبة، والتي تحتاج إلى مختصّ نفسيّ لمساعدة الشخص ليدركها ويأخذها على محمل الجدّ أو يعترف بها علنًا، وبين الحركات الجسديّة التي تحدثُ فقط نتيجة العمليات الفيزيولوجيّة أو الأفعال القصديّة التي تبدي نماذجَ من السّعي لتحقيق هدف لا يوجد للشخص أي إدراك له، وتنطبق فكرة مشابهة على النيات، والأفكار، والرغبات، وبهذا الخصوص أقترح أنّ تصنيفي لما هو عقلي يبتّ في هذه المسألة.

سيبقى وصولُ الشّخص الخاصّ لأفكاره ورغباته واعتقاداته، إلى آخره، حتى لو

بالطريقة التي نتصوّرها، ولأنّ "الاعتقاد" يفهم اعتياديًّا فمِن الواضح أنّه أكثر من مجرّد اعتقاد، لكن ما أهتمّ به هي قضيّة إنْ كان الاستعداد له أساس عقلي ذو فئة يسبّبه (ولا شكّ أنّه نفسه يسبّبه أحداث دماغية)، أو غنْ كان السّبب الوحيد لهذا الاستعداد هو الأحداث الدماغية.

اكتشفنا أنّ كلّ هذه الأحداث، كما درسناها سابقًا، قد سبّبتها أحداثٌ دماغيّة بما يتّسق مع انتظام يشبه القانون Law – like regularity؛ لأنّ الشّخص يمكنه معرفة العلاقات السببيّة التي أثبتت إلى اللحظة بقدر معرفتِها من أيّ شخص آخر، ومع ذلك يمكنُه في مناسبةٍ جديدة أنْ يعرف أفضلَ من أيّ شخص آخر إنْ كان الانتظامُ المشابه للقانون سيستمرّ بالعمل في هذه المناسبة أيضًا؛ نتيجة لإمكانه أنْ يدرك أو لا يدرك الفكرة، أو الرغبة، أو غيرها، التي يتوقّعها الانتظام المشابه للقانون.

لقد ناقشت خمسةَ أنواع فقط من الأحداث العقليّة الصرفة: الإحساسات والأفكار والاعتقادات والنيات والرغبات (بالإضافة إلى الميول أو الاستعدادات الطبيعيّة لاكتساب بعض من هذه الأنواع)، وأقول لأنّ السّبب هو إمكانيّة تحليل كلّ أنواع الأحداث العقليّة الصّرفة الأخرى عبر هذه الأحداث العقليّة الصّرفة الخمسة، على سبيل المثال، تتألّف الذاكرة الظاهرة من اعتقادٍ بأنّك قد فعلت كذا وكذا، مترافقًا أحيانًا مع صورة حسيّة sensory image.

يتألّف التمتّعEnjoyment من ممارستك، أو أنْ يحدث لك ما ترغب بفعله أو حدوثه، وتتألّف الحالاتُ العاطفيّة المختلفة أيضًا من تركيباتٍ مختلفة من هذه العناصر الخمسة، فالخوف هو اعتقادٌ أنّ هناك حادثًا سيحدث وترغبُ أنْ لا يحدث مع وجود أفكار حاليةoccurrent عن تفاصيل حدوثِه، ويترافق عادةً مع صورٍ حسيّة عن حدوثه، وإحساسات تحدث لك عند حدوثه، أن تكون غاضبًا هو أنْ تعتقد بأنّ ضررًا ما قد حدثَ لك من قِبَل شخص ما (أو حيوان أو جماد) وترغب أن لا يحدث، ويترافق ذلك مع رغبةٍ بإيذاء الشخص (أو غيره)، وأحيانًا يترافق مع إحساساتٍ مميّزة، وهكذا، ولكن إنْ وجدت أحداث عقليّة صرفة من أنواع لا يمكن تحليلها وفقَ أنواع الأحداث الخمسة التي حددتها، فإنّ ذلك لن يؤثّر على المسار الرئيسي لحجتي بطبيعة الحال.

ولنعيدَ الاستنتاج الرّئيسي الذي وصلنا إليه حتّى الآن، فإنّ الأحداث العقليّة الصرفة هي أحداثٌ واعية، أو تقبل الوصولَ إلى الوعي بالإضافةِ للأحداث الفيزيائية، ويجب أنْ يتضمّن تاريخ كامل للعالم (أو يقتضي وقوع) أحداث عقليّة صرفة كما يتضمن الأحداث

الفيزيائية: أي يتضمّن الإحساسات والأفكار والنيات والاعتقادات والرغبات كما يتضمّن الأحداث الدماغيّة والسلوك، لقد رأينا أنّ هنالك أساليبَ مختلفة لتقسيم تاريخ العالم إلى أحداث، ويمكن للمرء أنْ يعطي تاريخًا كاملًا للعالم بالاقتصار على سرْدِ أنواع معيّنة من الأحداث، بشرط أنْ تتضمّن القائمة أحداثًا من كلّ الأنواع التي حدثت على الإطلاق، أو تحدُث الآن، أو ستحدُث، يمكننا أنْ نحذف كلّ الأحداث العقليّة غير الصّرفة، طالما يشمل السّردُ كلّ الأحداث العقليّة الصرفة (باستثناء الأحداث تخبر عن علاقات سببيّة مباشرة بين الأحداث العقليّة الصّرفة والأحداث الفيزيائية) والأحداث الفيزيائيّة التي تقضيها الأحداث العقليّة غير الصرفة - على سبيل المثال، يمكننا أنْ نحذف من قائمتنا حادث، "أنا أعلم أني أرى المكتب" طالما شملنا في القائمة حادث "يبدو أنّي أرى المكتب"، وقد سبّبه حدث دماغي معين، وهذا الحدثُ الدّماغي سببه حادث وجود المكتب أمامي، وكذلك في نظريات الميل أو الاستعداد للاعتقاد والرّغبة (ولكنْ ليس في نظريات الفئة categorical)، يمكننا أنْ نذكر فقط الأحداث الواعية التي تشكّل تظاهراتها الواعية manifestations - الأفكار المعتقدة والميول التي يشعر بها، وكذلك الأحداث التي سبّبت هذه التّظاهرات الواقعيّة (إنْ كانت الأحداث الدماغيّة لوحدها قد سبّبت هذه التظاهرات)، وتسبّب تظاهرات إضافيّة تحت ظروف أخرى؛ فالتفسير الكامل سيقضي حينئذٍ أيّ اعتقادات ورغبات وجدتْ لدى الشخص، ولكنّ تاريخًا كاملًا للعالم يجب أنْ يتضمن - سواءً صراحةً أو ضمنًا - كلّ الأحداث الواعية، وأيّ نظريّة علميّة أو غيرها تدّعي تقديم تفسير كامل للعالم يجب أنْ تشرح ليس مجرّد شرح عام سببَ وقوع الأحداث الواعية، ولكنْ عليها أنْ تشرح لماذا عندما تقعُ هذه الأحداث في مناسباتٍ مختلفة تكون هي الأحداث بعينها.

4 - معايير خاصّة وعامّة للأحداث العقليّة الصرفة

لقد ناقشتُ بأنّ هنالك أحداثًا لا تحصَى للمحتوى الذي يكون للشخص وصولٌ خاصّ له، وفي حالات كثيرة يدركه إدراكًا لا يخطئ، ولكنّ الكلمات التي استخدمتها

والتي يستخدمها أي شخص آخر - مثلًا عالم نفس أو فيلسوف أو شخص عادي - لوصْف الأحداث العقليّة هي كلمات من لغة شائعة، فكيف يمكنُ لشخصٍ استعمال كلمات ذاتِ معنى عام لوصف ما هو من جانب مهمّ خاصّ به؟ وكيف يمكن للآخرين فهمُ ذلك الوصف من الشخص لهذه الأحداث؟

جادل فتغنشتاين Wittgenstein بقوّة في كتابه "تحقيقات فلسفيّة Philosophical Investigations" بأنّه لا يمكن أنْ توجد "لغة خاصّة" private أي لغة يستخدمها شخص واحد لوصْفِ حياته العقلية، وأنْ يكون معنى كلماتِ تلك اللغة قد حدّد عبر اتفاقات تخصّ استخدامها ممّا تبنّاه ومارسه ذلك الشّخصُ فقط، ولبناء مثل هذه اللّغة يجب على الأشخاص أنْ يخترعوا محمولات predicates تصفُ خصائص أحداثهم العقلية، يتخيل فتغنشتاين شخصًا يقرّر أنْ يُسمي إحساسًا من نوع يملكه الآن بالاسم "E"[1] إنْ كان «E» سيعمل في لغة ما، يجب أنْ يكون ممكنًا أنْ يقرّر بخصوص الإحساسات الجديدة فتكون إمّا "E" أو ليست "E"، وهذه التقريرات يجب أنْ تكون لها قيمة تصديق truth - value (إمّا أنْ تكون صحيحة أو خاطئة)، لكن فتغنشتاين يدّعي بأنّ الشخص لا يملك أي معيار ليحدد إنْ كان يستطيع أداءَ ذلك بشكل صحيح، فلا يمكن للشّخص الوصول إلى قاموس يقبل الوصول الخاص فيخبره ما الذي تعنيه «E"، ثمّ يتحقّق إنْ كان الإحساس الجديد يتّصف بها بشكل صحيح، وإنْ كانت اللّغة "خاصّة" بشكل صرف، فلنْ توجد أيّة معايير عامّة ذات صلة بتحديد إنْ كان عند الشخص هذا الإحساس، وهكذا يدّعي فتغنشتاين أنّ المعيار الوحيد لما يقصده الشخص بـ "E" هو ما يعتقده هو من معناها، وهذا ليس معيارًا على الإطلاق، لأنّ الإمكانيّة نفسها لوصف إحساس جديد بشكل صحيحٍ ستعتمد على إمكانيّة لإساءةِ وصفه، ولا يوجد عند الشخص أيّ معيار ليحدّد إنْ كانَ يقوم بذلك أم لا: وهذا، كما يدعي فتغنشتاين، يعني أنّه لا معنى للادّعاء

(1) لودفينغ فتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة G, E, M, Anscombe، مطبعة بازيل بلاكويل، 1953، الصفحات 8 - 256.

بأنّ شخصًا قد وصف بشكل صحيح إحساسًا أو لم يصفْه: "ما قد يبدو لي صحيحًا فهو صحيح، وهذا يعني فقط أنّه لا يمكننا الحديث عن (الصحيح)"

في رأيي أخطأ فتغنشتاين بافتراضه أنّ الأشخاص الذين لديهم "لغة خاصّة" من هذا النوع لا يمكنُ أنْ يخطئوا بوصفِ أحاسيسهم، فيمكن لشخص أنْ يخطئ بوصف إحساس ما مثل "E"، ونقصدُ بذلك أنْ يكون الوصف مطابقًا نوعيًّا للإحساس السّابق الموصوف هكذا، حتى وإن لم يكن للشّخص طريقة لاكتشاف إنْ كان هذا كذلك أم لا، بل لقد ادّعيت في الفصل الثّاني أكثر من هذا، بأنّ الذّاكرة الظّاهرة هي دليلٌ على ما قد حدث، والذّاكرة الظاهرة المعتقدة بقوّة هي دليلٌ قويّ على ما قد حدث، ويمكن التحقّق من ذاكرة ظاهرة بمقابلتها بذاكرة ظاهرة أخرى، إنّ ذاكرة ظاهرة بأنّ الأحاسيس من النمط E تحدثُ فقط بعد أحاسيس من النمط F، والذاكرة الظّاهرة للشخص بأنّه تعرّض قبل قليل لإحساسٍ من النمط Fسيكون دليلًا على أنّ الشّخص قد وصف بشكل صحيح إحساسَه الحالي بأنّه "E"، أمّا الذّاكرة الظاهرة للشّخص بأنه لم يتعرّض قبل قليل لي إحساس من النّمط F سيكون دليلًا على أنّ الشخص قد أخطأ بوصف إحساسه الحالي[1] [2] بغضّ النظر عن كلّ ذلك، ففي غيابِ اختبار عام لتحديد أيّ حادث عقلي يوجد لدى شخصٍ ما، فيجب غالبًا (اعتمادًا فقط على ذاكرة الشّخص الظّاهرة لأحداثه العقليّة السابقة) أنْ يكون غيرَ متأكّد إنْ كان قد وصفها (لنفسه) بشكلٍ صحيح، ولا يمكن للآخرين - بالتّأكيد

(1) قد تمّ شرح هذه النقطة في عمل A, J, Ayer "هل يمكن أن توجد لغة خاصّة؟» أعيد إصداره في كتابه «مفهوم الشخص The Concept of a Person" مطبعة مكميلان وشركائه، 1968.

(2) ولتوضيح هذا النّقد (بصرف النظر هو صحيح أم لا) أقول: يرى المؤلف أنّ فتجنشتاين يرفض اللغة الخاصّة على أساس أنّ "استخدامي لها يعتمد على الذّاكرة وهي معرّضة للخطأ، وليس لديّ معيار خاصّ لأميّز الذكريات الصحيحة من الخادعة"، لكنّ المؤلف يراها حجّة غير مقبولة "لأنّي حين أقول إنّ هذا هو نفس الألم الذي أحسستُ به في الأمس وأنا أتذكّر ذلك جيدًا فإنّي أصدر حكمًا مقبولًا ما لم يحدث ما يشكّكني في صدقه"؛ لأنّ ثقتي بذاكرتي أساس للتعلم عن حالتي الباطنية، "فإذا لم أثقْ بمضمون خبراتي الخاصّة فلن أثق بمضمون خبرات الآخرين"، (في النّفس والجسد، محمود زيدان، ص158((رضا)

- الحصول على أيّ معرفة بخصوص أي حادثٍ عقلي يوجد لدى الشّخص، وسيلغي هذا أيّ إمكانيّة لعلم العقليات؛ والبحث في إمكانيّة وجود مثل هذا العلم هو موضوعٌ رئيسي لهذا الكتاب، لكن في الواقع، كما يستدلّ فتغنشتاين، فإنّنا نتعلم معاني الكلمات التي نصفُ بها أحداثنا العقليّة عبرَ الظّروف العامّة التي تنتجها طبيعيًّا، وعبرَ السّلوك العام الذي - نعتقد - أنّ الأحداثَ العقليّة تنتجه طبيعيًّا، (سأفترض خلال تتمّة هذا القسم بأنّ الأحداث العقليّة تنتج فعلًا (عبر الأحداث الدّماغية) السّلوكَ العام، والذي - يبدو لنا - أنّها تنتجه، وكما كتبت للتّو، سأدرس صحّة هذا الافتراض في الفصل الرّابع).

رأينا في الفصل الأوّل العمليّة التي تصل بها العبارات من اللغة العامّة لتأخذ معناها الحالي؛ وبالتّالي كيف يمكن تعليمُ الأطفال ذلك المعنى، وفهمنا ماهيّة الاعتقاد واكتساب النيّة وحدوث الرغبة لصحّة (محتوى) عبارةٍ ما، والذي يتألّف من تعلّمنا للارتباط الضروري لهذه الأحداث القضويّة مع بعضها البعض، ومع السّلوك العام الذي تنشئه نمطيًّا، إنّ الاعتقاد بوجود الطعام فقط في الخزانة، هو ذلك الاعتقاد فقط الذي عندما يجتمعُ مع نيّة الشّخص لجلب الطعام سيؤدي بالشخص لاكتساب نيّة للذّهاب إلى الخزانة؛ والرّغبة بالحصول على الطّعام هي تلك الرّغبة فقط، مع ثبات بقيّة الأمور، التي ستؤدّي بالشّخص لاكتساب نيّة للحصولِ على طعام، والتّفسير الأبسط لكثير من الحركات الجسديّة التي نقومُ بها يكون غالبًا بحسب النّوايا، والتي هي نفسها تنشأ عن الاعتقادات والرغبات التي تسبّب حدوثها؛ ولأنّه أبسط تفسيرٍ فهو التّفسير المرجّح صحّته، وبالتّالي فالحركات التي يمكن تفسيرُها بهذه الأساليب هي حركاتٌ من أنواع محدّدة فقط؛ على سبيل المثال، حركة عضو أو حركة لسانٍ أو شفة تنتج أصوات، وهكذا يتعلّم الأطفال أنْ ينسبوا الاعتقادات والنّوايا، إلى آخره، إلى الآخرين اعتمادًا على الدّليل من حركاتهم الجسدية، ويجد الأطفالُ أيضًا أنّه عندما يمكنهم تقديم أفضلَ تفسيرٍ لسلوكهم عبرَ مجموعةٍ من الاعتقادات، والنّوايا، إلى آخره، فهم يدركون طبيعيًّا أنّ لديْهم نوعٌ معيّن من الموقف الداخلي تجاه الحالة الرّاهنة التي «يعتقدون» أنّها ثابتة، وموقف

آخر مختلف تجاه الفعل «المقصود» وهكذا، ثمّ يسمّون الموقف الدّاخلي للنّوع الأوّل «اعتقادًا belief" ويسمّون النّوع الآخر "نيّة intention" وهكذا، وبعد فهمهم للمقصود بكلمة "اعتقاد" وكلمة "نية"، إلى آخره، يستطيعون عندئذٍ وصفَ أحداثهم العقليّة بهذه الأساليب بشكلٍ مستقلّ، في أي مناسبة معيّنة، عن تمكن الآخرين أنْ يستنبطوا من سلوكِهم ماهيّة اعتقاداتهم، نيّاتهم، إلى آخره، ولأنّ الاعتقادات والنّيات، إلى آخره، هي أحداثٌ عقليّة؛ فأولئك الذين تنتمي لهم تلك الأحداث سيكون لهم وصولٌ خاصّ إليها.

إنّ كوْنَ البساطة دليلًا للصّحة هو المعيار الاستنباطي الذي يتشارك البشرُ كلّهم به، ممّا يعطي وصولًا إلى "أدمغة الآخرين" وكذلك إلى كلّ أنواع معرفتنا الأخرى عن الأحداث التي تتجاوز خبرتنا المباشرة، إنّ النتيجة الأولى لاستعمال معيارِ البساطة - في غياب دليلٍ مضادّ (أي دليلٍ مشاهد يفسّره بشكل أمثل الافتراض المعاكس) - أنّه من المُحتمل أنّ الناس لا تغيّر صفتها الشّخصيّة character فجأة، بمعنى اعتقاداتهم ورغباتهم وأيّ نمطٍ عام لحياتهم العقلية، لفترة قصيرةٍ من الزمن (مثلًا، لدقيقتين فقط) ثمّ يرجعون إلى صفتهم الشخصيّة القديمة، وبالتالي إنْ لم أؤذِ أحدًا ماديًّا في أيّ وقت سابق، وكنت أبدي لك اللطفَ دومًا، فعلى الأرجح لنْ أسعى خلال دقيقتيْن فقط إلى قتلك، وهكذا في المثال الذي درسناه سابقًا في الفصل، سنأخذُ كتفسير أبسط وأرجح صحّة لسلوكي أنّ لديّ نيّة لشفاء صداعك، واعتقدتُ أنّ القرص الذي أعطيك إيّاه قرص أسبرين، والنّتيجة الثّانية لمعيار البساطة هي أنّه - في غياب دليلٍ مضادّ - من المُحتمل أنّ إنسانًا ما يشبه إنسانًا آخر من حيث الأحداثِ العقليّة التي أنتجتْها الظّروف العامّة فيهما، والسّلوك العام الذي ستنتجه هذه الأحداث، وبسبب هذه النّتيجة نفترض أنّ أيّ شخص ينظر إلى شخصٍ آخر يضع طعامًا في خزانة سيكون اعتقادًا بأنّ هنالك طعامًا في الخزانة الآن.

لكنّ دليلًا آخر قد يشكّل مبطلًا مضعفًا أو مهيْمنًا على افتراض أنّ كلّ إنسان يشبه الإنسان الآخر باعتبارٍ ما، بالأسلوبِ الذي وصفَ في الفصل الثّاني، وهكذا علينا أنْ ننسب إلى ذلك الإنسان التّفسير العام الأبسط لسلوكه؛ ولكنْ لا بدّ أنْ تعطي هذه

الاستنباطات أحيانًا نتائج خاطئة بخصوص حياةِ الآخرين العقليّة، ويمكن إثباتُ أنّها تعطي نتائجَ خاطئةً عن حياة الآخرين العقليّة في ضوء دليل إضافيّ، إنّ الاستنباط بأنّ إنسانًا يشبه - جدًّا - إنسانًا آخر من حيث الأحداث العقليّة التي تسببها فيه الظّروف العامّة، ومن حيث السّلوك العام الذي تنشئه هذه الأحداث العقلية؛ ستعتمد قوته على تشابه كلّ البشر بالآليات - أي تشابههم بالأحداث الدماغيّة - وهي الآليات التي تنشأ عبرها أحداثهم العقليّة بتأثير الظّروف العامّة والآليّات التي تنتج سلوكهم، وأيّ استنباط عن الحياة العقليّة لرجل آليّ، صنع في المختبر من الفولاذِ ورقائق السليكون، انطلاقًا من ظروفه العامّة وسلوكه سيكون أضعفَ بكثيرٍ في ضوء الآليّات المختلفة جدًّا التي هي الأسباب المباشرة لأحداثه العقليّة (إنْ وجدت عنده أيّ أحداثٍ عقلية) ولسلوكه العام.

وكما شاهدنا في الفصل الثّاني، يوجد معيارٌ أساسيّ إضافي (مثل المعيار القائل بأنّ بساطة الفرضيّة دليلٌ على صحّتها) وهو احتمال صحّة ما يخبرنا به الآخرون، في غياب دليلٍ مضادّ، ونظرًا لأنّ كثيرًا من الاعتقادات التي يملكها الشّخصُ الآخر ليس لها نتائج أخرى على كيفيّة تصرّفه باستثناء نتائج تخصّ كيفيّة إخباره لنا، فلذلك نحتاج غالبًا إلى الاعتماد على هذا الإخبار منه، إنْ أردنا أنْ نعرف ماذا يعتقدُ ذلك الشخص، وينطبق الأمرُ نفسه على الأفكار التي تعبر عقول الأشخاص؛ فالطريقة المؤكّدة والوحيدة غالبًا لنتمكّن من معرفة هذه الأفكار هي ما يخبروننا عنها، يتعلّم الأطفال ماهيّة الفكر عندما يخبرون: بأنّه شيءٌ تجد نفسك تخبرها لنفسك بطريقة هادئة جدًّا بحيث لا يسمعها أحدٌ غيرك، أو يمكنك أنْ تصيغها في كلماتٍ ولكن لم تحتَجْ لذلك، إنّ هذا النوع من الوصْف يمكّن الأطفال من التعرّف على أنّ حادثًا عقليًّا ما هو فكرة thought، ولكي تكون فكرة يجبُ أنْ تكون فكرة تتّصف بكذا وكذا؛ وبالتّالي يجب أنْ نتمكّن من التعبير عنها بعبارةٍ من لغة ما، رغم أنّها لا تحتاج لأنْ يعبّر عنها بعبارة، وقد لا يعلم المفكّر الكلمات اللازمة للتعبير عن الفكرة، ولذلك مبدئيًّا رغم أنّه صعوبته عمليًّا يجب على المفكّر التمكّن من إخبار الآخرين بما يفكر به باستخدام كلماتٍ لها معنى عام.

وهكذا فإنّ كلّ الأحداث العقليّة القضويّة (الاعتقادات والنوايا والرغبات والأفكار) لها صلة ضروريّة ما بطرقِ التّعبير العام - إنْ كان لديّ فكرة ونيّة لأخبرك بماهيّة هذه الفكرة، فالفكرة هي ما أقول إنّه الفكرة، وهكذا، ويمكنُ للآخرين غالبًا معرفة الأحداث القضويّة لأحدهم عبر كلّ من الاستنباط من سلوكهم العام للآخر، وكذلك من خلال ما يخبرونا هم عنْ أحداثهم القضويّة، لكن في حالة الإحساسات sensations فالوضع يختلفُ كثيرًا؛ لأنّه ليس لها ارتباطٌ ضروري مع أي سلوك عام، فصلتُها مع السلوك العامّ عرضية، إنّ الناس تحبّlike أو لا تحبّ (أي؛ ترغب desire بالحصول على شيء أو لا ترغب) بالحصول على هذا الإحساس اللّوني أو ذلك المذاق؛ والرغبة - كما ذكر مسبقًا - لها تعبيرٌ طبيعيّ عام، ولكنْ لا يوجد شيء ذاتي في الإحساس اللّوني أو المذاق بحيث يكون من الضّروري أنْ يحبّه أو لا يحبّه معظم الناس؛ وصلاتها بأسبابها العامّة (من خارج الجسم) هي عرضيّة كذلك، السّطوح التي تعكس ضوءًا بطول موجةٍ معيّنة تسبب إحساسًا نسمّيه "أحمر"

والسطوح التي تعكس ضوءًا من طول موجةٍ معينة مختلف تسبب إحساسًا نسمّيه "أخضر"؛ ولكن قد يكون الأمرُ ببساطة على العكس تمامًا.

نتعلّم استخدامَ الكلمات التي تصفُ الإحساسات التي تسبّبها أجسام يقرّر معظم الناس أنّها تملك الخصائصَ العامّة التي تسبّب الإحساسات فينا، نتعلّم أنْ نصفَ طعامًا ما أنّه "بطعم القهوة" لأنّ مذاقه يشبه مذاقًا تُحْدثه القهوةُ فينا: ونتعلم أنْ نصف إحساسًا بأنّه أحمر لأنّ له اللون نفسه للأجسام العامّة (صناديق البريد البريطانية، والطماطم النّاضجة، والفراولة، إلخ.) التي يصفها الناس بأنّها حمراء اللون، والنّاس تصفُ جسمًا بأنّه أحمر فقط لأنّه يبدو لمعظم الناس أنّ له اللون الذي تبدو عليه هذه الأجسامُ العامّة النموذجيّة paradigm public objects، ولكن مع هذا فلماذا نفترض أنّ أولئك الذين عندهم نفس التميزات التي لدينا - على سبيل المثال - بين الأجسام الحمراء والزّرقاء، أو بين الطّعوم المرّة والحريفة - يقومون بهذه التمييزات بناءً على الإحساسات نفسها التي لدى كلّ من الآخرين؟

لا يستطيع بعضُ الناس التمييز بين الأجسام الحمراء والخضراء؛ فتبدو لهم باللون نفسِه، فبالنّسبة إليهم إمّا أنّ الأجسام الحمراء لا تبدو بالطّريقة التي تبدو لمعظمنا و/ أو أنّ الأجسام الخضراء لا تبدو بالطّريقة التي تبدو لمعظمنا، وهكذا فليسَ من غير المرجّح أنْ تبدو لفئةٍ من الناس الأجسام الخضراء بالطّريقة التي تبدو الأجسام الحمراء لفئةٍ أخرى، والعكس بالعكس، ولأنّ كثيرًا من الأحاسيس اللّونيّة يمكن وصفها بناءً على تركيباتٍ مختلفة من الألوان، فسيؤثر انقلاب اللون على كاملِ الطّيف اللوني، إنْ لمْ يمكن التعرّف عليه بشكل عام، على سبيل المثال، إنْ كانت الأجسام التي توصف عمومًا بأنّها «أكثر احمرارًا من الأخضر» قد بدتْ لإحدى الفئات بأنها الأجسام التي توصَف عمومًا بأنّها «أكثر اخضرارًا من الأحمر» لفئة أخرى، فالأجسام التي توصف عمومًا بأنها «أكثر اخضرارًا من الأحمر» يجب أن تبدو للفئة الأولى بطريقة الأجسام التي توصف عمومًا بأنها «أكثر احمرارًا من الأخضر» في نظر الفئةِ الثانية، لكن لماذا لا يحدث هذا في بعض الأوقات؟

سيكون هذا الوضع أسوأ مع المذاقات والروائح مقارنةً مع حالة الألوان؛ لأنّ أحدهم قد يكون له إحساسٌ واحد للمذاق أو الرّائحة مختلف عن ذلك الذي يكتسبه الآخرون من المسبّب العام نفسِه ولا يمكن تحديدُه رغم عدم ترافقه مع أيّ اختلاف مماثل في المذاقات والروائح الأخرى، وهذا يرجعُ لوجود - ولنركّز على المذاقات - الكثير جدًّا من المذاقات المختلفة جدًّا، والتي لا يمكن لكثير منّا التعرّف إلّا على القليل منها؛ كما أنّنا لا نستطيع أنْ نصف أيّ مذاق باعتباره مزيجًا من المذاقات الأخرى، الألوانُ يمكن طبيعيًّا وصفها اعتمادًا على بضعةِ ألوان أوليّة، وهكذا فقط في حالة إنْ كان لأحدِهم إحساسات لونيّة مختلفة تؤثّر على عدّة ألوان، فلا يمكن اكتشاف الاختلاف في الإحساس اللّوني، ومن غير الواضح إنْ كانت عدمُ قدرتنا هذه على وصف المَذاقات اعتمادًا على المذاقات الأخرى نشأت من طبيعة المذاقات أو لأنّ البشر لم يحاولوا محاولة جديّة لوضع مفردات كاملة أكثر ممّا لدينا الآن لوصف بعض المذاقات باعتبارها مزائج لمذاقات أخرى أو باعتبارها مذاقات من أنواعٍ أكثر عموميّة (مثل الحلو أو

الحرّيف sour أو المالح أو المرّ bitter) والتي يمكن تعريفها نفسها عبْرَ أمثلة إطاريّة paradigm examples لتلك الأنواع (مثلًا طعم السّكر "حلو")، ولكن بالمحصّلة فإنّ عدم القدرة هذه ترجّح أنْ يكون مذاقُ الطعام نفسه مختلفًا عند مختلف الناس، من أنْ يكون لدى النّاس إحساسات لونيّة مختلفة عن الآخرين دون أنْ يكون يكتشفَ هذا على الإطلاق، ووجهة النّظر نفسها تنطبق على الروائح.

يمكنُ نظريًّا لعلم الأعصاب أنْ يساعدنا لنكتشف إنْ كان أولئك الذين يقومون بالتمييزات نفسها يفعلون ذلك اعتمادًا على الإحساسات نفسها، الأجسام العامّة تنشئ الإحساسات التي نسمي الإحساسات وفْقَها، وهذه الأجسامُ تسبّب الإحساسات فقط عبر التسبّب بأحداث دماغيّة تنتج الإحساسات، لنفترض حالةً بحيث أنّ الأحداث العامة التي تسبب الإحساس الذي ندعوه "أحمر" تفعل ذلك دومًا عبْرَ التّأثير على مجموعة أعصاب (الخلايا العصبية) لتتنبّه؛ والأحداث العامّة التي تسبّب الإحساسات التي ندعوها "أخضر" تقوم بذلك دومًا عبر التّأثير على مجموعة أعصاب أخرى فتنبّهها، وهكذا بالنّسبة للإحساسات اللونيّة عمومًا، عندها ستكون الفرضيّة الأبسط، وبالتّالي الأرجح صحّةً أنّ مجموعة الأعصاب نفسها تسبّب الإحساس نفسه عند كلّ الأشخاص (وليس أنّ مجموعة أعصاب N_1 تسبّب إحساسًا S_1 في مجموعة أشخاص G_1ولكن تسبّب إحساسًا مختلفًا S_2 في فئة مختلفة من الأشخاص G_2) ولكنْ نظرًا للاختلافات بين أدمغة مختلف الناس (تكون أجزاء الدماغ التي تنشئ الإحساسَ اللّوني في مختلف أشخاص غالبًا مكوّنة من أعصاب مختلفة وتكون وصلاتُها مختلفة)، يبدو غيرَ محتمل أنْ يكون للإحساس الموصوف عمومًا بالاسم نفسه السّببُ نفسه دومًا، بل الأرجح أنْ يعطي شخصان مختلفان غالبًا الاسمَ نفسه، على سبيل المثال "أخضر" لإحساسات مختلفة تنشئها مجموعاتٌ مختلفة من الأعصاب، التفاعلات المختلفة التي تكون عند الناس عادة مقابل مدْخَلات الحواسّ نفسها تدعم فرضيّة أنّ الإحساسات الناشئة منها تختلف أحيانًا في مختلف أشخاص، بعض الناس يحبّون طعم الكاري، وبعضهم لا

يحبّه، وهنالك فرضيتان ممكنتان لتفسير هذا الأمر؛ هما إمّا أنّ الكاري له المذاق نفسه عند كلّ الناس لكنّ بعضهم يحبّون هذا المذاق وبعضهم لا يحبّونه، أو الفرضيّة الأخرى أنّ الكاري له مذاقٌ مختلف عند مختلف الأشخاص، ويبدو من الاعتباطي جدًّا أنْ نفترض صحّة التّفسير الأوّل - فضلًا عن افتراض تفسيرٍ مماثل ينطبق على كلّ التفاعلات المختلفة تجاه المذاقات.

ولكنْ يلزم أنْ أقوم بتوصيفٍ لكلّ هذا، ففي حين نعجز عن فهم طبيعة الإحساسات الفرديّة للآخرين، فإنّ إحساساتهم ربما تبدي نماذجَ متكرّرة patterns هي نفس النماذج القابلة للتمثيل عمومًا، وبالتّالي يمكن وصفها بطريقة عامّة قابلة للفهم، وهكذا فالصورة الذهنيّة للمربع لها نفس شكل المربّع العام، وقد يكون للخطوط التي تركب الصّورة خصوصيات دقيقة من اللون لا يمكن للشّخص أنْ يعبّر عنها، ولكنّه يمكن أنْ يعبّر عن الشكل، وسأعود إلى هذه النقطة في فصل لاحق.

إنّ هذه العقبة الهائلة في قدرتنا على المعرفة التّامة بخصوص المواصفات الحسيّة sensory qualities لإحساسات الآخرين تؤثّر على قدرتنا على فهم ما يقوله الآخرين عن تلك الأحداث القضويّة التي تشمل المواقفَ العقليّة لمواصفات ثانويّة secondary qualities، مثل لون الأجسام العامّة وصوتها؛ لأنّ الألوان والأصوات، إلخ، يتمّ التعرّف عليها كألوان وأصوات فقط عبر الإحساسات التي تسبّبها فينا، وإنْ لم نفهم تمامًا ما الذي يعنيه أحدهم عندما يقول إنّ عنده إحساس "أخضر"، فإنّنا لن نفهم تمامًا ماذا يعني ذلك الشّخص عندما يقول إنّه يعتقد بأنّ لون منزل جاره "أخضر"، استخدمتُ في الفصل الأوّل كلمات تصف الخصائص اللونيّة للأجسام العامّة، مثل الأحمر والأخضر كنماذجَ لمحدّدات مبينة "معرفية" informative designators بناءً على الافتراض المعقول بأنّ معظم (وبالضّرورة ليس كلّ) الناس الذين يقومون بالتمييزات اللونيّة نفسها كما يفعل معظمُ النّاس المبصرين، يقومون بذلك بناءً على امتلاكهم إحساسات لونيّة متشابهة غالبًا؛ وفي تلك الحالة يكون لكلماتِ اللون معنًى عامًّا، لقد كان الافتراض معقولًا رغم أنّ الوصَلات العصبيّة الكامنة وراء الإحساسات تختلف

أحيانًا في مختلف الأشخاص؛ لأنّ الاختلافات لا تكون عادةً اختلافات كبيرة، وهكذا يكون لدينا فهمًا عامًّا بأنّ جسمًا ما هو "أخضر"، إذا - وفقط إذا - ظهر لمعظم النّاس الذين اختاروا الأجسام نفسها واعتبروا كلّا منها "أخضر" اللون، ولكن إنْ كان افتراضي خاطئًا فسأحتاج إلى استبدالِ هذه الأمثلة عن المحدّدات المبينة "المعرفية" للخصائص بأمثلةٍ أخرى بغرض توضيح أطروحتي في ذلك الفصل، وبكلّ الأحوال فإنّ أولئك الذين لا يقومون بالتّمييزات نفسها للألوان كما نفعل، والذين نصنفهم بسبب ذلك أنّهم مصابون بعَمَى الألوان، لا يفهمون بشكلٍ تامّ على الإطلاق ما الذي تعْنيه كلمات اللون.

ورغمَ هذه المصاعب (التي لا تحصى على الأرجح) في الاكتشاف التّام لطبيعة الأحداث الحسيّة sensory events المختبرة من الآخرين، فإنّ استنتاجي السابق يبقى بخصوص وجود معايير عامّة على الأرجح عند البشر بشأن الأحداث القضويّة، ولهذا السبب بالذّات يمكننا الحصول على محدّدات مبيّنة لمعظم خصائصنا العقلية، لكنّ المعايير العامّة هي معايير قابلة للخطأ؛ وكلّ فرد إنسانيّ يقف في موقفٍ أفضل ليعلم ما هي اعتقاداته ونيّاته الخاصّة، إلخ، مقارنة بالآخرين.

5 - أخطاءُ مذهب الفيزيائيّة Physicalism

إنّ الأشكال المتباينة قليلًا لمذهبِ الفيزيائيّة تُجمِع كلّها على إثباتِ مذهب يقول بأنّ الأحداث الوحيدة هي الأحداثُ الفيزيائية، وبعضُ هذه الأحداث قد يكون بمعنى ما "أحداثًا عقلية" (رغم أنّ ذلك ليس المعنى المستخْدَم عندي)، وإنْ لم تستعمل معياري البَعْدِي metacriterion لاختيار معيار لهويّة الخاصيّة، وبالتّالي لهويّة الحدث، وإنْ لم نستعمل معاييرَ لهويّة الخاصيّة، وبالتّالي لهويّة الحدث، والتي ينتج عنها أنّه يمكننا معرفة كلّ الحوادث التي قد حدثت (وفق أوصافها النّظاميّة canonical descriptions) دون معرفة كلّ شيءٍ قد حدث، أو أنّ افتراضنا فقط أننا سنعلم حدسًا intuitively عندما يختار حادثيْن بطريقتين مختلفتين بأنّهما الحادث نفسه، فإنّ الطريق مفتوح لحجج قويّة تؤدّي بنا إلى مذهب الفيزيائيّة physicalism.

إنّ المذهبَ الفلسفي الفيزيائي المعاصر الذي يدّعي أنّ الأحداث التي ادّعيت أنّها

"أحداثٌ عقلية" هي ببساطة أحداثٌ دماغية[1]، قد بدأ بالظّهور منذ أواخر الخمسينيّات،

(1) هناك مذهبان في فلسفة العقل قريبان من بعضهما البعض جدًّا، وهما الماديّة الإقصائية، والمذهب الفيزيائي، تنكر الماديّة الإقصائيّة أي وجود للحالات العقلية، وتعتبر مفاهيم مثل: "الرغبة" و"الشعور" و"الاعتقاد" مفاهيم قبل علميّة، ويصفونها - استخفافًا - بعلم نفس الجدّة أو علم النفس الشعبي، ولا يرون أفضليّة لعلم النّفس الشعبي على الفيزياء الشعبيّة من حيث كونه مستودعَ المفاهيم الخاطئة والالتباسات الخالية من قوة تفسيريّة حقيقية، وكما اجتاحت مسيرة التقدّم العلمي المفاهيم البدائيّة عن السّحر والكيمياء فكذلك سيأتي الوقت الذي تُجرَف فيه المصطلحات البدائيّة المستخدمة لوصف وتفسير حالاتنا العقليّة والسلوكية، على الأقلّ حتّى لو بقيت المصطلحات في حديثنا اليومي فسندرك أنّها مخطئة في تفسير حالاتنا واقعيًّا، ويمثّل ريتشارد رورتي لذلك بالسيال الحراري،" فكما هو معروف جيدًا بقي هذا المفهوم قيدَ الاستخدام لمدّة طويلة نسبيًّا، وممّا لا شكّ فيه أنّه كان يرضي حاجات معرفيّة معينة، مع ذلك في نهاية القرن الثّامن عشر تبين أنّه لم يكن ينطبق بشكل فعلي مع أيّ مدلول تجريبي أو ظاهرة، فيما بعد أصبح من المُمكن الإجابة على السّؤال الذي كانت الإجابة عليه حتّى ذلك الوقت تتمّ بفكرة السّيال الحراري، بمفهوم "متوسط الطّاقة الحركيّة للجزيئات"، وعند هذه النقطة يقول رورتي يجب أن نستنتج أنّ السيال الحراري لا يوجد، وأنّ النظريّة و"التفسير" القائمين على هذا الأساس هما حرفيًّا فارغان، وبشكل أعمّ: يمكن القول إنّ "الكيانات اللاموجودة" كالسيال الحراري هي مفاهيم مرتبطة بمذاهب قد تمّ تجاوزها أو هي في سيرورة التعرّض للتجاوز، إنّ هذه المفاهيم ليست فقط لم تعدْ تمتلك الحقّ في الوجود، بل لا يوجد أيضًا مبرّر للاحتفاظ بها بأيّة طريقة أو بأيّ شكل"
أمّا الفيزياء الاختزاليّة فتقبل بنظريّة هويّة نوعيّة عن الحالات العقليّة والفيزيائية، تنصّ على أنّ كلّ نوعٍ حقيقي من الحالات النّفسيّة مطابق لنوع معين من الحالات الفيزيائية، كنوعٍ من الحالات العصبيّة للدماغ، فالفيزياء الاختزاليّة بشكل عام لا تريد إنكار صميم وجود عددٍ من أنواع الحالات العقليّة التي تحدثت عنها الوظيفيّة كالاعتقادات والرغبات والمقاصد، إنّما تأمل في أنّ بتقدّم العلم سنكتشف أنّ الحالات العقليّة من هذه الأنواع هي مطابقة لأنواع معينة من الحالات الدّماغية، كما كشف العلم أنّ حرارة جسيم غازي هي في الواقع مطابقة لمتوسط الطّاقة الحركيّة لجزيئاته المكونة له، وأنّ ظاهرة البرق في الواقع مطابقة لنوع من التّفريغ الكهربائي، أمّا الماديّة الإقصائيّة فعلى النّقيض من ذلك؛ لأنّها تتمسّك بأنّ حالات الاعتقاد والرغبات والمقاصد غير موجودة أصلًا، وبالتّالي من باب أَوْلى هذه الحالات ليست مطابقة لحالات فيزيائيّة من أيّ نوع، فموقفهم من الاعتقادات والرغبات يشبه موقف العلماء المعاصرين من الفلوجيستون، المادّة التي يُعتقد أنّها تشارك في عمليات الاحتراق قبل اكتشاف الدور الذي يلعبه الأكسجين في هذه العمليات، والآن أصبحت نظريّة الفلوجيستون مرفوضة كنظريّة كاذبة تمامًا، فالفلوجيستون لا وجود له ببساطة، وليس هناك أيّ احتمال لمطابقة الفلوجيستون بالأكسجين؛ لأنّ الطريقة المفترضة لفعل الفلوجيستون في عمليات الاحتراق مختلفة تمامًا عن طريقة الأكسجين فعليًّا في هذه العمليات، فكذلك تتمسّك الماديّة الإقصائيّة بأنّه لا شيء أصلًا يتصرّف بالطرق التي نفترض بولعٍ أنّ

كما ذكرت في الفصل الأوّل، وذلك كتابات بلاس U, T, Place؛ ثمّ طوره بعد ذلك سمارت J, J, C, Smart، وقد دافع هذان الفيلسوفان عن "هويّة نمط – نمط «Type – Type identity - أي الرؤية القائلة بأنّ الخصائص "العقلية" هي خصائصُ فيزيائية: فمثلُ أنماط خاصيّة الإحساس باللون الأحمر، أو الرغبة بأكل الشّيكولاتة فهي مجرّد أنماط من حادثٍ دماغي (مثلًا، نماذج محدّدة من التنبيه العصبي)، وقد دُعِمَتْ هذه الرّؤية بناءً على أنّها تقدّم تفسيرًا بسيطًا لحدوث نوع الأحداث التي دعوتها "عقلية"، إنِ افْترضنا أنّ الإحساسَ باللون الأحمر كان خاصيّة مختلفة من خاصيّة دماغيّة ما؛ وبالتّالي فإنّ الحادثين بأنّ لديّ إحساس باللون أحمر، وأنّ لدي خاصيّة دماغيّة ما؛ هما حادثان متمايزان، وهكذا فعلَى العمومِ أنّ الأحداث العقليّة كانت مختلفةً عن الأحداث الفيزيائية، ويجب علينا أنْ نقول إنّ هنالك قانونًا من شكل "يقع دومًا الحدث العقلي من نمط M_1 ، عندما وفقط عندما، يقع الحدث الدّماغي من النمط B_1"

سيوجدُ من هذه الارتباطات النظاميّة nomological أعدادٌ لا تحصى غير مرتبطة مع بقيّة النّظريّة الفيزيائية، ويدّعي المنظرون لهويّة نمط – نمط أنّ نجاح الفيزياء في تفسير كثيرٍ من الأمور الأخرى سيجعل مِن ذلك أمرًا غيرَ مُحتمل، ولكن إنْ قلنا إنّ أيّ نمط من حادثٍ عقلي هو نمط من حادثٍ دماغي، كما يجادلون، بأنّه مبدئيًّا سيوجد تفسير فيزيائي بسيط للحياة العقليّة – ويفترضون – بالتي أنّه لهذا السّبب يرجح أنْ يكون تفسيرًا صحيحًا، ولكنّ جوهرَ تفكير هؤلاء المنظرين يبدو على الشّكل التالي: إنْ كان العلمُ الحالي لا يمكنه مبدئيًّا تفسير شيءٍ ما فإنّ ذلك الشيء لا يحدث؛ وهذا بالطّبع موقفٌ غير علمي على الإطلاق، ومن الواضح أنّنا نملك إحساسات، وأفكارًا، إلخ، وبالتّالي فعلَى العلم الجيّد أنْ يقرّ بأنّ كلًّا من هذه والأحداث الدماغيّة كسماتٍ منفصلة للعالم (منفصلة لأسباب ناقشتُها في بدايَة هذا الفصل)، لا أنْ يدّعي أنّها ليست ما يراها أيُّ شخص أنّها كذلك، يبدأ العلم من هذه البيانات

الاعتقادات والرّغبات تتصرّف بها في العمليات التي تؤدّي إلى السلوك الإنساني، (انظر كتاب: الأخلاق العصبية: نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق، رضا زيدان)، (رضا)

Data، وعلينا أنْ نغيّر نظريّاتنا العلميّة لتلائم البيانات، لا أنْ ندّعي أنّ البيانات لم تحدُثْ، يجب أنْ نبحث عن تفسيرٍ علمي للارتباط بين الأحداث العقليّة والفيزيائية؛ ولكن إنْ لم نتمكّن من الحصول على تفسير (كما سأجادل في فصلٍ لاحق بأنّه لا يمكننا ذلك) فإنّ هذا لا يعني أنّ البيانات ليست بيانات؛ بل تعني فقط إمّا أنّ الارتباطات ليس لها تفسير علمي، أو إنّنا لا نملك الذّكاء الكافي لاكتشاف التفسير.

وسَرْعان ما أقرّت نظريّة هويّة نمط - نمط بوجود مشكلة "إمكانيّة التحقّق المتعدد multiple realizability " أي أنّ النمطَ نفسَه من الحادث العقلي (مثلًا، الألم) قد يرتبط مع أنماط مختلفة من الحادث الدّماغي في مخلوقات مختلفة - على سبيل المثال، إنّ نمط الحادث العقلي الذي يكمن وراء الألمِ قد يكون مختلفًا في البشر عن نمطِه في الكلاب، وهكذا وصل مناصرو مذهب الفيزيائيّة إلى تفضيل نظريّة أكثر اعتدالًا تقول بأنّ الأحداثَ العقليّة تتبعsupervene الأحداث الفيزيائية، أي أنّ أنماطًا مختلفة من الحدثِ الفيزيائي تعطي أحيانًا (بالضّرورة) النمط نفسه من الحدث العقلي؛ لكن لا يمكنُ أنْ توجد حوادثُ عقليّة لم تنشئها حوادثُ فيزيائية، والشّكل الطبيعي لهذه النظريّة هو مذهب الوظائفيّة أو الوظيفيّة functionalism كما طرحه هيلاري بوتنام Hilary Putnam[1] وتدعي الوظائفيّة (باستعمال مصطلحي) أنّ ما يجعل أيّ خاصيّة هي خاصيّة من نوعٍ دعوْتُه «خاصيّة عقليّة صرفة»، الأحداثُ التي تتمتّع بتلك الخاصيّة، ولها وظيفةٌ معيّنة في حياة الشخص الفكريّة وسلوكه، وتميل بالأخصّ لامتلاك أنواعٍ معينة من الأسباب والآثار (داخل أو خارج الدماغ)[2]، وهكذا - لتقديم شروح فائقة

(1) هيلاري بوتنام "طبيعة الحالات العقلية" في مقاله: العقل واللغة والحقيقة، مجلة «أوراق فلسفية»، المجلد الثاني، مطبعة جامعة كامبردج، 1975.

(2) لا يقول هذا المذهب شيئًا عن طبيعة العقل والحالات العقليّة، ويستبدل ذلك بوظيفة العقل، وكما أنّ المُمكن استبدال كافّة المكونات الماديّة للحاسوب بمكوّنات أخرى ويظلّ منتجًا لنفس العمليات الحاسوبيّة يمكن أيضًا تصوّر العقل بشكل أوسع من البنَى البيولوجيّة والعصبية، وهنا يرفض هذا المذهب الفيزياء الاختزاليّة لأنّه - الوظيفي - يقبل بإمكانيّة التحقّق المتعدّد، حيث يمكن لحاسوب أن

التبسيط - فإنّ أنصار الوظائفيّة يعتقدون بأنّ خاصيّة وجود الألم هي الخاصيّة التي تكون لأحداثٍ تميل لتنشأ عن الضّرر الجسدي (مثل دخول إبرة في شخص) وتميل لإحداث صراخ أو إجفال wincing ورغبة في توقّف الضّرر الجسدي، وأنّ خاصيّة امتلاك الرّغبة في فعل Aهي خاصيّة تميل الأحداث لامتلاكها إنْ نشأت عن طرق معياريّة معينة تميل لإنتاج نيّة لفعل A، وأقصدُ بقولي طرق معياريّة معينة "الطرق المناسبة لرغبة معينة - على سبيل المثال، الرّغبة بإزالة الضّرر الجسدي تنشأ من الضّرر الجسدي، والرغبة بالأكل تنشأ عن عدم الأكل لفترة طويلة، هذه الأمثلة عن الوظائفيّة أمثلة فائقة التبسيط، ولكنّها تكفي لإعطاء القارئ فكرتَها المركزية.

وما يشكّل رغبة وفقًا لمتبع مذهب الوظائفيّة أو أي خاصيّة عقليّة أخرى لتكون ما هي عليه، هو مكانُ الأحداث مع تلك الخاصيّة في كامل شبكة web الأحداث العقليّة المتداخلة بالارتباطات (الأفكار، والإحساسات، والنّيات، والاعتقادات، والرغبات)، ذكرت منها اثنتين أو ثلاثة في أمثلتي المبسّطة، رغم أنّه من الممكن منطقيًّا، كما قد يقرّ متّبع مذهب الوظائفية، أنْ تتجسّد هذه الخصائص في بعض المخلوقات نتيجة تجسّدها في روحها غير الماديّة immaterial soul، لكن متبع المذهب الوظائفيّ وبلا خلاف

يصنع من عددٍ مختلف من الموادّ (حتى لو كان من مادّة روحيّة لا مادية) ويقوم بنفس الوظيفة والسّلوك، وبالتّالي يمكن وصف أيّ شيء عاقل أو غير عاقل بأنّه يتألم إذا أبدى سلوك الألم، فالحديث عن العقول ليس إلّا حديث وظيفي، فخاصّة كون المرء نائبَ رئيس هي خاصّة وظيفية، وامتلاك شيء ما خاصّة وظيفيّة هي مسألة إيفاء ذلك الشيء بوصف وظيفيّ معين، فخاصة كون الشيء ساعة لا لأنّ له نوعًا محدّدًا من التّركيب أو التنظيم الدّاخلي، إنّما بسبب ما يعمله، بسبب وصفه الوظيفي، قد تصنع السّاعات من الشموع والتروس والبندولات أو من اللوالب والبلّورات المهتزّة ومنظومات الأنابيب المملوءة ماء، والصمامات، لكنّ الشّيء ساعة بسبب خاصّة وظيفية.

ومع أنّ المذهب الوظيفي لا يقول شيئًا عن طبيعة العقل و"ليس نظريّة ماديّة في حدّ ذاته، إلّا أنّه من الممكن أن يرى كنظريّة متوافقة مع روح المذهب المادي، كما أنّ معظم الوظيفيّين يعدّون أنفسهم ماديّين بشكل أو بآخر"، ولا ننسى أنّ "الدّافع المحرك للوظيفيّة كان الرفض المادي للثنائية، يريد الوظيفيون أن يحلّلوا الظواهر العقليّة بأسلوبٍ يمكّنهم من تجنّب الإشارة إلى أي شيء ذاتي وغير مادي جوهريًّا" (انظر كتاب: الأخلاق العصبية: نقد اختزال علم الأعصاب المعرفي للأخلاق، رضا زيدان)، (رضا)

بينهم تقريبًا يتبع المذهب الفيزيائي بخصوص مادّة الإنسان (أي، يعتقدون أنّ البشرَ هم المادّة نفسها لأجسامهم الفيزيائية)، يدّعي أنصارُ الوظائفيّة أنّ العلم قد أثبت أنّ الأحداث الوحيدة في البشر الناشئة عن المدخلات إلى الأعضاء الحسيّة، وتسبّب مخرجات سلوكيّة هي الأحداث الدّماغية، ولذلك فإنّ كثيرًا من الأحداث الدماغيّة لها خصائص وظيفيّة تتبع خصائص الدّماغ (مثل تنبيه أليافc العصبيّة في الشخص)، وعندها فحادثٌ عقليّ معين هو حادث دماغي نفسه، رغم أنّ النّمطين لا يكونا دومًا مرتبطيْن بسبب وجودِ حوادث عقليّة معيّنة أخرى من النمط نفسِه تطابق حوادثَ دماغيّة من نمط مختلف.

وقد استعملتْ كلمة يميل tend أعلاه لأنّها تستخدم كثيرًا من قِبَل كتّاب كثيرين في وصفهم لمذهب الوظائفية[1] واستعمل ديفيد أرمسترونغ David Armstrong كلمة مشابهة هي "عرضة لـ apt" في التّعبير عن نظريّته الوظائفية:[2] فالأحداثُ هي أحداث عقليّة لأنّها عرضة لتنشأ عن أحداثٍ من أنماط معينة، ولتسبّب أحداثًا من أنماطٍ معينة أخرى، وما يبدو أنّ خلاصة الأمر هو أنّ حادثًا عقليًّا قد يكون حادثًا من نمطٍ معيّن (أي، يتألّف من تجسّد خاصيّة عقليّة معينة) وإنْ لم ينشأ بالطّريقة المعياريّة (قد يرغب النّاس

(1) «ولذلك على سبيل المثال، فإنّ نظريّة وظائفيّة ميتافيزيقيّة للألم قد تشخص الألم جزئيًّا بناءً على ميله لإحداث ضررٍ نسيجي، وبناءً على ميله ليسبب الرّغبة بالتخلّص منه، وبناءً على ميله لإحداث فعلٍ مصمّم لعزل الجزء المتضرّر من الجسد عن ما يعتقد أنّه سبب الضّرر» - نيد بلوك Ned Block "ما هو مذهب الوظائفية؟ What is functionalism" في مؤلفه "الوعي والوظيفة و التمثيل، أوراق بحثيّة مجمعة Consciousness, Function, and Representation, Collected Papers"، المجلد الأول، مطبعة MIT، 2007، ص 28.

(2) أرمسترونغ D, M, Armstrong، نظريّة ماديّة للعقل A Materialist Theory of the Mind، مطبعة روتلديج و كيغان باول، 1968، وانظر الصّفحات 5 - 82 لتفسيره للحالات العقليّة كحالات عرضة apt ليكون لها أسبابًا وآثارًا معينة، وانظر القسم الثّاني لتطبيق تحليل النيّة والمعرفة والإحساس إلخ، بناءً على الأسباب والآثار المختلفة التي تكون عرضة لتمتلكها، على سبيل المثال (ص، 134): "افترض أنّي شكّلت نيّة لضرب أحدهم، فإنّ عقلي في حالة معينة، وهي حالة يُمكنني فقط وصفها عبْر الاستبطان بناءً على الأثرِ الذي تكون عرضةً إلى إنشائه: ضربي لذلك الشخص."

بالأكل، وإنْ كانوا قد أكلوا لتوّهم)، أو ليس له التأثير المعياري (قد نكبح رغبتَنا بالطعام) بسبب تشابهه (بخصائصه الدّماغية) مع أحداثٍ تنشأ أو تسبّب معياريًّا هكذا، وبالمحصّلة فإنّ كوْنه حادثًا عقليًّا من نمطٍ معيّن يتبع كوْنه حادثًا فيزيائيًّا من نمط له أسباب وآثارٌ طبيعيّة معينة.

إنّ نظريّة الهويّة التي تدّعي أنّ الحادثَ الدماغي هو الحادث العقلي عينه باعتباره ثمرةً للأسباب والآثار الطبيعيّة خارجَ الجسم من الأحداث الدماغيّة المماثلة، سيكون لها نتيجة بأنّ أيّ حادثٍ دماغي يشكّل بقعًا في المجال البصري للشّخص، أو يشكّل نيّة عند الشخص لضرب أحدهم، قد سبّبته أحداثٌ دماغيّة مماثلة، أو تسبّبت به تظاهرات خارج جسديّة طبيعيّة لذلك الحادث العقلي، ولنْ يحدث إن لم توجد، وهكذا فإنّ ما يحدّد وجودَ بقعٍ للشخص في مجال البصر أو نيّته لضرب أحدِهم لن يعتمد على ما يحدثُ فيه، ولكنْ سيعتمد على ما يحدث في معظم الأشخاص الآخرين، وهذا خطأ بيّنٌ، والبديل هو أنْ نهجر المتطلّب «الطبيعي»، ونصرّ على أنّ أيّ حادث دماغي له أسباب معينة ونتائج معيّنة خارجَ الجسم هو حادثٌ عقلي من نمطٍ معيّن، وعندها يبدو وكأنّ نتائجَ سخيفة ستظهر بأنّ أي حادثٍ يسبّبه اضطرابٌ جسدي، ويسبّب إجفال الشخص؛ كان ألمًا، وأنّ أيّ حادث دماغي سبب قيام الشخص بضرب شخص آخر كان نيّة لضربه؛ وهكذا، ومع ذلك فإنّنا نعلم أنّ الناس قد تجفل عندما يعتقدون أو يظنّون أنّ تداخلًا طبيًّا ما سوف يحدث لهم ألمًا، حتّى عندما لا يحدث ألمًا؛ وبعض النّاس يضربون آخرينَ بغير قصد، إنّ التفسيرات الوظائفيّة البسيطة simple functionalist accounts يمكن بالطّبع أنْ تصاغ بشكلٍ أكثر تعقيدًا بحيث تتجنّب هذه الصعوبات، ولكن الطريقة التي نجعلها أكثر تعقيدًا هي بافتراض أنّنا نملك بالفعل فهمًا مسبقًا لماهيّة الألم أو النيّة (كحادث عقليّ صرف يكون للشخص وصولٌ خاصّ له)، ثمّ نتحرّى ظروفًا أكثر تعقيدًا تحدث فيها، ثمّ نضع تعريفًا بناءً على الأخيرة، على سبيل المثال، قد نكتشفُ الأسباب العديدة للألم، ثمّ "نعرّف define" الألمَ كحادث نشأ عن إحدى هذه الطّرق، لكنّ "التعريف" لن يخبرنا

عن ماهيّة الألم، بل سيخبرنا عن أسبابِه فقط، فالتحرّي قد افترض مسبقًا أنّنا نعرف ماهيّة الألم.

إنّ الاعتراضَ الرّئيسي على مذهب الوظائفيّة، وأقول إنّه الاعتراض الحاسم، هو نفسه الاعتراض على نظريّة هويّة نمط - نمط type – type identity theory، فهو يتجاهل ببساطة حقيقة وجود أحداثٍ عقليّة صرفة، تدلّ عليها كلمات اللغة العامّة مثل "الألم" و"صورة لاحقة" و"الغاية" و"الفكرة"، والتي يكون لمالكها وصولٌ خاصّ إليها؛ وأي تفسير لطبيعة البشر يجب أنْ يعطي هذه دورًا مهمًّا[1].

قدّمت نسخٌ لا تحصى تتباين قليلًا من مذهب الفيزيائيّة physicalism خلال الخمسين عامًا الماضية، وأحد هذه النّسخ المؤخّرة لمذهب الفيزيائيّة يدّعي أنّ الفروق بين الشيء العقلي والفيزيائي هو فرقٌ مفاهيمي فقط conceptual، فهما طريقتان مختلفتان للتّفكير في العالم، وليسا سمتيْن مختلفتيْن للعالم، وهذه هي الفكرةُ الرئيسيّة لكتاب ديفيد بابينو David Papineau "التفكير بالوعي Thinking about Consciousness" وناقش القضيّة معتمدًا بشكل رئيسي على العلاقة بين الأحداث الفيزيائيّة و"الأحداث الواعية" (وليس "الأحداث العقلية" كلّها)، بدأ كافتراض رئيسي

(1) أي أنّ المذهب الوظيفي يُهمل سمةَ الخصوصيّة أو الكيفية، أشهر من ركّز على السمة الكيفيّة هو توماس ناجل، حيث وفقًا له - كما يقول جون سيرل - الجزء الصّعب حقيقة في مشكلة العقل والجسد هو مشكلة الوعي، فلنفرض أنّه لدينا تحليلٌ كامل مرضي وظيفي ومادي ونيروبيولوجي لمختلف الحالات العقلية: المعتقدات والرّغبات والآمال والمخاوف.. إلخ، ومع ذلك هذا التّحليل لنْ يفسّر الوعي، يشرح ناجل هذا الاعتراض بمثال الوطواط، فبالطبع تختلف حياة الوطواط عن حياتنا، فهو ينام طوال النهار معلّقًا من روافد رأسًا على عقب، وبعد ذلك يطير هنا وهناك ليلًا، ويشقّ طريقه باكتشاف الأصداء الناجمة عن السّونار الذي يبثّه ضدّ الأشياء الصلبة، يقول ناجل: يمكن للمرء أن يعرف معرفة كاملة عن النيروبيولوجيا للوطواط، ويمكن امتلاك معرفة كاملة عن جميع الآليات الوظيفيّة التي تمكّن الوطواط من الحياة والطيران، ومع ذلك لا بدّ أن يبقى شيء ناقص من معرفة هذا الكائن"، والشيء الناقص هنا هو منظور الوطواط نفسه للعالم ووعيه به، (رضا)

بتقرير مقدّمة بأنّه "يوجد دليلٌ تجريبي قويّ على اكتمال الفيزياء completeness"[1] أي أنّ "كلّ الآثار الفيزيائيّة قد سبّبتها تمامًا تواريخُ فيزيائيّة سابقة صرفة"[2] في حين أنّ "الأثر الفيزيائي" يفهم على أنّه "أثرٌ جامد inanimate"، أي، أثرٌ يكون نوعيًّا "في أيّ طريقة غير بيولوجيّة وغير عقليّة"[3] وسأحاول في الفصلين الرّابع والسّابع توضيحَ الفكرة البينة بأنّ النظريّة الكموميّة تلقي شكًّا قويًّا على هذه المقدّمة لأسبابٍ لا تتعلق بمشكلة العقل/ الجسد؛ إنّ معظم تفسيرات النظريّة الكموميّة تفترض أنّ المجال الفيزيائي ليس حتميًّا indeterministic، واكتفى بابينو فقط بتعليق في حاشية إحدى الصّفحات بأنّه "سيبدو نصرًا غريبًا لأعداء المذهب المادي..، إنْ كان المركز الوحيد لنوع متفرّد من الفعل الدماغي هو انهيارات موجة كموميّة"[4] ولا أرى لماذا سيكون ذلك غريبًا؛ وقد قدّمت في الفصل السّابع أسبابًا لافتراض صحّة هذا الأمر، وفي الفصل الرّابع جادلت بقوةٍ أكثرَ بأنّه لا يمكن أنْ يوجد "دليل تجريبيّ قويّ على اكتمال الفيزياء"

ثمّ يمضي بابينو ليرفض مذهب ظاهريّة الوعي أو الظاهراتيّة المصاحبة epiphenomenalism (والذي يفهمه على أنه الرؤية بأنّ الأحداث الواعية تسبّبها الأحداث الفيزيائيّة، ولا تسبّب هي أحداثًا فيزيائية)، وذلك بناءً على أنّها "ستطلب منّا إنكار كثير من الوقائع الظّاهرة البينة، مثل أنّ عطشي الواعي يسبّب جلبي للشّراب"[5] ثمّ تابع بادّعائه أبعد من ذلك فقال إنّ كلّ الأحداث الواعية لها آثار، وذلك بناءً على أنّه لا توجد أمثلة في الطبيعة على "حالات مستقلّة وجوديًّا "أنطولوجيًّا" لها أسبابٌ تؤثّر بها،

(1) ديفيد بابينو «التفكير بالوعي» مطبعة كلاريندون، 2002، ص، 46.

(2) المرجع نفسه، ص، 32

(3) المرجع نفسه ص، 42

(4) المرجع نفسه ص، 255 رقم 15

(5) المرجع نفسه، ص 22

ولكن ليس لها آثار "[1] غير الحالة المريبة للأحداث الواعية، وبالتّالي بما أنّ كلّ الأحداث الواعية تسبّب أحداثًا فيزيائيّة وتنشأ عن الأحداث الفيزيائية، والأحداثُ الفيزيائيّة تنشأ فقط عن الأحداثِ الفيزيائية، فالحاصل أنّ كلّ الأحداث الواعية هي أحداث فيزيائيّة، لاحظ أنّه وصل لهذا الاستنتاج دون أنْ ينظر بأيّ طريقة في ماهيّة معايير هويّة الحدث، وهو ما ندّعيه عندما نقول إنّ حدثيْن هما الحدث نفسه، ولكنّ التّسليم بأنّ الفيزياء "مكتملة" يقتضي أنّه يمكنها تفسيرُ كلّ شيء فيزيائي يحدث، فإنّنا سنحتاج (للأسباب التي بيّنتها في الفصل الأوّل) أنْ نفهم "كلّ شيء" على أنّه كلّ الأحداث الفيزيائيّة التي وقعت وفق معياري لكون حادثيْن هما الحادث نفسه، ولكنّ ذلك المعيار سيؤدّي بنا لننطلق من مقدّمة أكثر وضوحًا من مقدّمة اكتمال الفيزياء، وهي بأنّ الأحداثَ العقليّة (بما فيها الأحداث الواعية) ليستْ مطابقة للأحداث الفيزيائية، وهكذا نصل إلى استنتاجٍ بأنّ الفيزياء ليست مكتملة.

وفي هذه النّقطة من الحجّة يسعى بابينو لتجنّب وضوح مقدّمتي بالادّعاء بأنّ "الخاصية" نفسها[2] يمكن أنْ يدلّ عليها بعدّة مفاهيم مختلفة، وأنّ الاختلاف بين الحدث الواعي والحدث الفيزيائي حقيقة هو اختلافٌ بين المفاهيم، أي بينَ الأساليب التي نختار بها الدلالة على الأشياء، وليس اختلافًا بين خصائص في العالم، وبالتّالي اختلاف بين أحداثه، "الشّعور الشخص بالألم"، "تنبيه الألياف العصبيّة C عنده" تشير كما يدّعي المؤلف إلى الخاصيّة الفيزيائيّة نفسها ("مادية" بالمحصّلة)، لكنْ ما الذي يعنيه وجودُ مفهوميْن مختلفيْن للدّلالة على الخاصيّة نفسها؟ يكتب بابينو "أنّه اختلاف في مستوى المعنى sense وليس بمستوى العائديّة reference"[3] و"المعنى" أو "طريقة التمثيل mode of presentation" هي

(1) المرجع نفسه، ص 23، وسأرفض مذهب ظاهريّة الوعي أو الظاهراتيّة المصاحبة في الفصل الرابع بناء على اعتبارات عديدة.

(2) المرجع نفسه، ص 48

(3) المرجع نفسه، ص 49

طريقة نشيرُ بها إلى شيء ما، ومع ذلك فإنّ "طريقة التّمثيل" بحدّ ذاتها هي خاصيّة - في هذه الحالة، هي خاصيّة يفترض أنّها لخاصيّة فيزيائيّة - والتي نختارُ عبْرها الخاصيّة الأخرى، وهكذا إنْ وجد معنييْن، فهنالك محمولان يحدّدان "نمطين من التّمثيل" يمكن عبرَهُما الإشارة إلى خصائص الخاصيّة الفيزيائيّة المفترضة، هذه المحمولات "الشّعور بالألم" أو "تنبيه ألياف C" تستعمل طبيعيًّا في اللّغة كمحدّدات مبينة للخصائص، وبالتّالي (بناءً على المعايير التي بيّنتها وبرّرتها في الفصل الأوّل) ليست متكافئة منطقيًّا، وتحدّد خصائص مختلفة، إحدى هذه الخصائص "شعور شخص بالألم" هي خاصيّة عقلية، والخاصيّة الأخرى "تنبيه الألياف العصبيّة C لشخصٍ ما" هي خاصيّة فيزيائية، وهكذا فإنّ تفسيرَ وفق المفهومين سينهار ويتحوّل إلى تفسيرٍ آخر وفق خاصتيْن، حتى وإنْ لم يستعمل "شعور الشخص بالألم" كمحدّد مبين لخاصية، ولكنْ كما في القياس على «الماء» الذي استخدمه بابينو- باعتباره محدّدًا قويًّا rigid designator يعتمد تطبيقه على الخاصيّة الفيزيائيّة التي تكمن وراء الخاصيّة السطحيّة surface property، فمازال عندنا طريقتين مختلفتين وغير متكافئتين منطقيًّا (عبر خاصتها السطيحة أو عبر طبيعتها الضّمنية) التي تمّ الإشارة بها إلى الخاصيّة الفيزيائيّة المفترضة هذه، ويقرّ بابينو بهذا عبر تسمية المفهوميْن المختلفين للخاصيّة الضّمنيّة مفهوم «ظاهري phenomenal" (وهو بمصطلحي "واعي") والمفهوم الثّاني "مادي" (وهو بمصطلحي "فيزيائي")، وهكذا فهذان المفهومان المختلفان سيشيران إلى هذه الخاصيّة المفردة عبر محمولاتٍ مختلفة، يحدّد أحدهما بشكل مبيّن خاصيّة واعية تملكها خاصيّة فيزيائيّة يحدّدها المحمول الآخر بشكل مبين[1]، وهكذا، نقول مرّة أخرى، لا مفرّ من الوصول إلى نتيجة إنْ كنّا سنصف العالم كلّه فسنحتاج إلى افتراض نوعيْن من الخاصيات، وبالتالي نوعيْن (منفصليْن منطقيًّا) من الأحداث.

---

(1) للاطّلاع على هذه النظريّة اللغويّة في تفسير العلاقة بين العقل والجسد بتفصيل شديد مهمّ؛ انظر: كتاب "لغز العقل" لسرجيو مورافيا، ترجمة عدنان حسن، وسيجد القارئ أنّ من الممكن جدًّا قراءة هذه النظريّة قراءة مخالفة لقراءة المؤلف، حيث تقدّم هذه النظريّة انتقادات قويّة للغاية على المذاهب الماديّة في فلسفة العقل والفلسفة الماديّة عمومًا، (رضا).

ويمكنُ للمرء تجنّب هذه النّتيجة فقط باستخدام معايير هويّة للخاصيّة (وبالتالي معايير هويّة للحادث) تختلف عن المعايير التي وضعتها، وفي هذه الحالة عليه أنْ يعترف بدلًا من ثنائيّة الحادث، بأنّ العالم العام - وليس مجرّد وصفنا له - يحتوي على ثنائيات أخرى (ثنائيّة «المنحى aspect"، على سبيل المثال) والتي سيتّضح أنّها مجرّد طريقة أخرى لوصف السّمة نفسها للعالم كما تفعل "ثنائيّة الحادث"، ويوجد فقط ما وصفته بأنّه "الأحداث الفيزيائية" و"الأحداث العقليّة الصرفة" - بما فيها الأحداث الواعية - وهي تختلف عن بعضها البعض، ويجب أنْ يجابه الفلاسفةُ هذا الأمر بصراحة.

لم يعدْ مذهبُ الفيزيائيّة نظريّة فلسفيّة شائعة كما كان قبل عشرين عامًا، وأحد الكتب القويّة المؤثّرة في توجيه كثيرٍ من الفلاسفة إلى الإقرار بثنائيّة الخاصيّة، وبالتّالي (بالمعنى الذي أستخدمه) ثنائيّة الحادث، هو كتاب ديفيد تشالمرز David Chalmers العقل الواعي The Conscious Mind، وقد استنبط فيه "وجودَ نوعيْن من السمات في العالم؛ السمات الفيزيائيّة والسمات غير الفيزيائية، إنّ زيف التبعيّة المنطقيّة يقتضي أنّ الخبرة مختلفة بالنّوع أساسًا عن أيّ سمة فيزيائية."[1] وبالنسبة ليغوان كيم Jaegwon Kim وهو الكاتب المرموق في هذا المجال، فإنّها الخصائص الحسيّة فقط sensory والتي هي بالمعنى الذي أستخدمه الخصائص العقلية؛ ولا يمكننا كما يدعي "تجنّب التفكير في حالات القصدية/ الإدراكيّة intentional /cognitive states مثل الفكر والاعتقاد والرّغبة، باعتبارها تابعةً للسّلوك والوقائع الفيزيائيّة الأخرى المشاهدة."[2] وقد جادلت مسبقًا بقوّة ضدّ هذا التقييد لما هو

---

(1) ديفيد شالمرز David Chalmers العقل الواعي، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1996، ص 124.

(2) يوغوان كيم «مذهب الفيزيائيّة أو شيء قريب منه Physicalism or Something Near Enough"، مطبعة جامعة برينستون، 2005، ص 166، ويدعي كيم أنّ شالمرز يؤيّده في هذا الخصوص: "بناء على رأي شالمرز فإنّ الخصائص القصدية/ الإدراكيّة قابلة للاختزال فيزيائيًّا" (المرجع نفسه، ص، 162)، لكن يبدو أنّ شالمرز يسمح بإمكانيّة أن يكون (ما أسمّيه) "الأحداث القضوية" لها خصائص "ظاهرية" (أي، بمصطلحاتي "حسية") وبالتالي لا تتبع تمامًا للخصائص الفيزيائية، انظر كتابه "العقل الواعي The Conscious Mind"، الصفحات 22 - 19.

عقليّ بما هو حسي في هذا الفصل، ومن غير المقبول على الإطْلاق التفكير بتبعيّة الأفكار الواقعة (بالمعنى الذي حلّلته في الفصل الأوّل) للسّلوك، أو لأيّ شيء فيزيائيّ آخر، ورغم أنّ الاعتقادات والرّغبات لها نتائج على السلوك (أو هكذا يفترض كيم، كما هو الأمرُ عند معظمنا)، إلّا أنّه ليس لها نتائج بمفردها، ولكنْ حصرًا باجتماعها مع بعضها أو باجتماعها مع الحالات العقليّة الأخرى؛ وقد يكون لتركيبات مختلفة من الحالات العقليّة النتائج نفسها على السّلوك، في حين يكون للشخص وصول خاصّ إلى أيّ تركيبٍ منها يعمل، ومع التّأكيد على وقوع الأحداث القضويّة التي لنا وصول خاص إليها، لم أفترض في هذا الفصل (إلّا عندما ذكرت خلافَ ذلك) أنّ لها الأثر الذي نفترضه عادة على السلوك؛ على سبيل المثال، عندما أكتسب نيّة لأحرّك ذراعي فإنّ ذلك يسبّب حركة ذراعي.[1] وسأجادل مؤيّدًا لهذا الأمر في الفصل الرّابع.

[انتهى الفصل الثّالث]

(1) إنّ الدافع الرّئيسي وراء مذهب الماديّة الإقصائيّة eliminativism (كما يدعو له باول Paul و باتريشا تشرشلاند Patricia Churchland) يبدو أنّه الاعتقاد بأنّه لا يوجد صلة واحد - واحد بين أنواع الأحداث القضويّة مثل "الاعتقادات" وأنواع الأحداث الدماغيّة (أي عندما يقع حادث قضوي من نوع معين، لا يقع دومًا حادث دماغي من نوع فريد، والعكس كذلك) ولأنّه من وجهة نظرهما لا يوجد وصول خاصّ إلى الأحداث القضويّة، والأحداث الوحيدة التي تنتج أحداثًا دماغيّة أخرى، وبالتّالي تنتج السّلوك العام هي الأحداث الدّماغية، وعلينا أن نستنتج وفق ما تسير به الحجّة، أنّه لا يوجد شيء اسمه الأحداث القضويّة؛ ويبدو أنّ الحجّة تصل إلى أنّه يجب أنْ نتعامل مع الإحساسات بالطّريقة نفسها، نظرًا لأنّه ليس لها دور في أي نظريّة علمية، (انظر: باوْل إم تشرشلاند "الماديّة الإقصائيّة والمواقف القضويّة" مجلة الفلسفة، 78، 90 - 67 ،(1981)؛ ومقاله "الاختزال والكيفيات المحسوسة Qualia والاستبطان المباشر للحالات الدّماغية" مجلة الفلسفة، 28 - 8 ،(1985) ،82.) وجادلت في هذا الفصل مؤيدًا وصولنا الخاص إلى أحداثنا القضوية، وسأجادل في الفصل الرابع بأنّ الاعتقادات والنيات تنتج (عبر الأحداث الدماغية) تنتج سلوكنا، ولكنّي أؤمن برؤية أنّ هنالك صلة واحد - واحد بين أنماط الأحداث القضويّة وأنماط الأحداث الدّماغية، وأجادل انطلاقًا من هذا في الفصل السّابع لأخرج باستنتاجات مختلفة جدًّا عن تلك التي في "المذهب المادي الإقصائي"

الفصلُ الرّابع
الثّنائيّةُ التفاعليّة

1 - الأفعالُ القصديّة

من الواضح البيّن أنّ معظمَ الأفعال الواعية تسبّبها الأحداث الدماغية، والتي تنشأ هي نفسُها من الأحداث الفيزيائيّة في جسم الشّخص وما حوله، إنّ إدراكاتنا الظاهرة apparent perceptions (إنْ كانت إدراكات حقيقية)، على سبيل المثال، رؤية شجرة أو سماع صوت، يسبّبها - على الأقلّ جزئيًّا - الأحداثُ الدّماغية، والتي هي نفسها تسبّبها (عن طريق الأعضاء الحسّية) منبّهات stimuli من العالم خارجَ أجسادنا، وكما ذكرت في الفصل الثّالث، تتألّف الإدراكاتُ الحسيّة الظاهرة طبيعيًّا من كلّ من الإحساسات sensations (مثلًا، نماذج لونيّة في مجال الرؤية الذي يخصّني) والاعتقادات beliefs (مثلًا، أنّي أرى الآن شجرة)، (وأقول إنّ هذه يسبّبها "على الأقلّ جزئيًّا" الأحداث الدّماغية، فالأحداث الدماغيّة التي تنشأ من أشعة الضوء لكي تُنشئ اعتقاداتي قد يلزمني أنْ يكون لديّ بالفعل اعتقادات تخصّ مظهرَ مختلفِ أنواع الأشياء؛ ولكي يسبّب حادث دماغ إدراكي الحسّي الظاهر بوجود شجرة يلزمني أنْ يوجد لديّ اعتقاد للكيفيّة التي يبدو عليها مظهرُ الأشجار) وكذلك فآلامُنا وإحساساتنا باللمس، والاعتقادات التي تخصّ أوضاع أعضائنا (غالبًا تدعى بشكلٍ مضلّل Kinasthetic إحساسات الحركة!) كلّها تسببها الأحداث الدّماغية، والتي تنشأ هي نفسها طبيعيًّا عن أحداثٍ أخرى في الجسم، وهكذا دواليك، ودواليك، ولكن يبدو لنا في بعض الأحيان أيضًا أنّ أحداثنا الواعية تسبّب أحداثنا الدماغيّة، وبدورها تسبب سلوكنا العام؛ أيّ كلًّا من حركاتنا الجسديّة المقصودة، والأحداث غير المقصودة في جسمنا وما حوله - كما يحدُث عندما أعتقد أنّ شيئًا غير

متوقّع على الإطلاق قد حدثَ فيسبب ظهور ملامح الدهشة على وجهي، كما يبدو أحيانًا أنّ حادثًا واعيًا يسبّب حادثًا واعيًا آخر - كما يحدث عندما أنوي جمعَ عددين في ذهْني فيسبّب ذلك سلسلةً من الأفكار الحسابيّة arithmetical thoughts، تؤدي إلى اعتقاد يخصّ نتيجة عمليّة الجمع، وبادّعائي أنّ الأحداث الواعية تسبّب هذه الآثار، فإنّني أقصد أنّها أسباب ضروريّة لها فقط - فالآثار لا يمكن أنْ تحدث لولا تأثيرها السببي causal influence، ولا أرغب أنْ أنكر أنّ بعضَ الأحداث الأخرى (مثلًا، كثيرٌ من الأحداث الدماغيّة غير التي سببتها أحداثنا الواعية) ضروريّة أيضًا لوقوع التأثيرات.

أمّا أولئك المفكرون الكُثُر المقتنعون بأنّ العالم الفيزيائي مغلق Closed (أي لا توجد أحداث فيزيائيّة تسببها أحداث غير فيزيائية) ويقبلون بالرؤية المذكورة في الفصل الثّالث، أي وجود أحداث دماغيّة صرفة Pure، وبالتّالي وجود أحداث واعية؛ فهُم مجبرون على تبنّي وجهة نظر تقول بأنّ الأحداثَ الواعية لا تسبّب أحداثًا دماغيّة على الإطلاق[1]، وأنّ كلّ الأحداث الواعية تسببها الأحداث الفيزيائيّة (أي، الأحداث الدماغية)، وعند أخذ الأمريْن مجتمعين (بالتقريب - وسأقدّم تعريفًا أكثر دقّة قريبًا) سيشكّلان مذهب ظاهريّة الوعي أو الظاهرياتيّة المصاحبة epiphenomenalism، ويناقش هذا الفصل بأنّه (مع القليل جدًّا من التوصيف البسيط) لا يبرر لأحد الاعتقاد بالمبدأ الأساسيّ الأوّل لمذهب ظاهريّة الوعي على الإطلاق، أي القول بأنّ الأحداث الواعية لا تسبّب على الإطلاق أحداثًا دماغية، وسنختم الفصلَ بنتيجة أنّه بالفعل محتمل جدًّا وجودُ تفاعل من اتّجاهين tow - way بين الأحداث الواعية والأحداث الفيزيائية، ولكن قبل أنْ نناقش هذه القضيّة مباشرةً، أحتاج أنْ أبسّط ما كتبته في الفصل الثّالث عن مفهوم الفصل القصدي intentional action؛ وبفعل ذلك عبرَ بقيّة هذا القسم،

(1) والأثر الأخطر لهذه الرؤيّة - وفقًا لكثير من الفلاسفة المعاصرين - هو إنكار الإرادة الحرّة، إذ لا يمكن الجمع بين القول بأنّ العالم مغلق سببيًّا ووجود تأثير سببيّ لحدث عقلي (الإرادة) على الفعل، فمثلًا يرى كارل بوبر أنّ مبدأ الانغلاق السّببي لا يمكن معه تفسير الحريّة الإنسانية، بل ينكرها، وفتح هذا الانغلاق لازم من أجل تفسير هذه الحرية، (النفس ودماغها، ترجمة: عادل مصطفى، ص93) (رضا)

سأفترض أنّ الأشياء هي كما تبدو عليه: وأننا عندما نقوم بأفعال قصديّة، فإنّ نوايانا هي ما يسبب فعلًا حركاتنا الجسدية.

والأسلوبُ الأكثر وضوحًا الذي يبدو به أنّ الأحداث الواعية تسبب الأحداث الفيزيائيّة هي – فيما يبدو لنا – عندما نسبّب قصدًا تلك الأحداث الفيزيائية، أي، عندما نقوم بأفعال قصديّة، فنعتقد بأنّ نيّاتنا (غايات فعْلنا) توجّه حركاتنا الجسدية، وقد أشرت في الفصل الثّالث أنّه غالبًا لدينا نيّات متداخلة nested، فعادةً نؤدّي فعلًا لكي نؤدّي فعلًا آخر؛ فيكون أداء الأوّل ممهّدًا آليًّا أو ذرائعيًّا instrumentally أكثر أساسيّة لأداء الآخر، ويحتاج المرءُ لفعل ذلك أنْ يكون لديه اعتقادٌ يخصّ كيف أنّ أداءه للأوّل وسيلة لأداء الآخر، والفعل الذي يؤدّيه المرء دون حاجة لوجود اعتقاد يخصّ كيفيّة أدائه هو من الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا instrumentally basic action، وعند الكثير منّا يكون تحريكُ الذّراع أو التلفّظ بعبارة أفعال أساسيّة ذرائعيًّا، ولا نقوم عادة بتحريك الذراع عبر تقليصِ عضلةٍ كوسيلة لتحريك الذّراع أو نتلفّظ بعبارةٍ عبر تحريك قصديّ للّسان وضغط الشفة بطريقةٍ معينة؛ لأنّ معظمنا لا يعلم أيّ عضلةٍ يلزم تقليصها لكي يحرّك ذراعه، أو أيّ حركة لسان أو ضغطِ شفة سينشئ الأصواتَ المطلوبُ تلفّظها من فمنا، فنحن نحرّك الذراع أو نتلفظ بالعبارة وحسب.

يلزمنا التفريقُ بين "الفعل الأساسي ذرائعيًّا" و "الفعل الأساسي سببيًّا" causally، فالفعل α يكون أكثر أساسيّة سببيًّا من الفعل β إذا (وفقط إذا) أدى الفاعل الفعل α قصدًا، وسبب α أثرًا ما ε (عبر عمليّة ما، لا يعتمد تنفيذها على متابعتها سببيًّا من الفاعل)، وتألف أداء βمن جلب التأثير ε ، وأدّى الفاعل الفعل α لكي يجلب التأثير ε، فيقوم الفاعل بأداء الفعل β عبر أداء الفعل α، إذا ألقيت طوبةً قصدًا، وسبّبت الطوبة كسْرَ نافذة، وقد رميت الطّوبة لكي أكسر النافذة، فقد كسرت النافذة عبر رمي الطوبة؛ فرميُ الطوبة أكثر أساسيّة سببيًّا من كسر النافذة، إن سحبت مقبض الباب قصدًا، وسحبُ المقبض يسبّب فتحَ الباب، وقد سحبت المقبض قاصدًا التسبّب بفتح الباب، ثمّ فتحت الباب

عبر سحب المقبض، فسحبُ المقبض كان أكثر أساسيّة سببيًّا من فتح الباب، وهكذا، الفعل الذي لا يوجد له فعلٌ قصديّ أكثر أساسيّة ذرائعيًّا منه هو فعل أساسي ذرائعيًّا instrumentally basic action، والفعل الذي ليس له فعل قصدي أكثر أساسيّة سببيًّا منه هو فعل أساسي سببيًّا causally basic action (simplicter)،

مِن بين الأفعال القصديّة (وكذلك الأفعال التي هي أحداث عقليّة ولكنّها ليست أحداثًا عقليّة صرفة)، تكون أيضًا الأكثر أساسيّة ذرائعيًّا عادةً هي الأفعال الأكثر أساسيّة سببيًّا والعكس، ولكن ليس دومًا، فهنالك أفعالٌ أكثر أساسيّة ذرائعيًّا وليست أكثر أساسيّة سببيًّا، كما في المثال المستخدم في الفصل السّابق: قول "سأفعل" في ظروف معينة، أكثر أساسيّة ذرائعيًّا من مجرّد قبول الزواج، ولكن - بناءً على تلك الظروف - لا يوجد شيء إضافيّ يلزم حدوثه بعد القول السابق لكي يقبل العريسُ الزّواج بالعروس، أو لنأخذ مثالًا مختلفًا، إنْ أهنتُك قصدًا بقولي «أنت غبي»، فالفعلُ الأخير «أي القول» أكثر أساسيّة ذرائعيًّا من الفعل الأوّل «أي الإهانة» (لأنّي بقول تلك الكلمات قد نجحت في إهانتك)، لكنّ العلاقة بين الفعلين ليست علاقة سببيّة، وهنالك أفعال أكثر أساسيّة سببيًّا، وليست أكثر أساسيّة ذرائعيًّا، أسلوب مدّ عضلة هي أنْ تحرّك ذراعك بطريقةٍ معيّنة، ولكن في حين أنّك قد تحرّك ذراعك لتمدّ عضلتك، فإنّ مدّ العضلة هو ما يسبّب حركة الذراع[1]

(1) الكاتبان اللذان قدّما وطوّرا التفريق بين الأفعال الأساسيّة و الأفعال غير الأساسيّة (أو الوسيطة) هما دانتو A, C, Danto ("الأفعال الأساسية"، الفصليّة الفلسفيّة الأميركية، 8 - 141 ،(1965) 2) وتشيزولم R, M, Chisholm ("العنصر الوصفي في مفهوم الفعل The Descriptive Element in the Concept of Action" مجلة الفلسفة، 24 - 613 ،(1964) 90) واستعمل دانتو كلمات أساسي ووسيط؛ وأمّا تشيزلوم فقابل بين حدوث الأشياء "مباشرة" و"غير مباشرة"، وأشارت أنيتا Annette Baier في مقالها ("البحث عن الأفعال الأساسية"، الفصليّة الفلسفيّة الأميركية، 70 - 161 ،(1971) ،8) إلى أنّ هذيْن المؤلّفين قد وضعا فروقًا تختلف قليلًا عن بعضهما، وسمت معنى "أساسي" عند دانتو، "أساسي سببيًّا causally basic" وسمت المعنى الذي استعمله تشيزلوم "الأساسي ذرائعيًّا instrumentally basic" وأنا أتبع مصطلحاتها.

لكنْ في كلّ فعلٍ يمكن مشاهدته علنًا، و - يفترض معظمنا - حتّى في حالة الأفعال العقليّة الصّرفة (مثل تشكيل صورة ذهنيّة قصدًا)، لتأدية الفعل يلزم وقوعُ عدّة أحداث فيزيائيّة في الدماغ (وعادةً في أماكنَ أخرى في الجسم، وفي العالم خارج الجسم)، يجب أنْ تكون أعصابي جاهزةً للعمل لأستطيع سحبَ الزناد، ومسمار الأمان للمسدّس يجب أنْ يكون في وضع الإلغاء إنْ كنت سأقتلك عبر سحبِ الزّناد، وهكذا، لكنّ جلب هذه الأحداث الجسديّة الداخليّة مثل تنبيه الأعصاب ليست أفعالًا قصديّة طبيعية، وإنْ أمكننا دومًا أنْ نتدرّب لجلبها، عبر تعلّم ما هي الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا التي يكون وقوعها ضروريًّا سببيًّا لها.

ونظرًا لعدم معرفة الفاعل المسبقة، أي هذه الظروف الفيزيائيّة (داخل وخارج الجسم) الضّروريّة لأداء الفعل القصديّ قد يفشل في الوقوع، فقد يحاول الفاعل أداءَ الفعل القصديّ ويفشل، لكنْ يستثنى من ذلك حالة الفعل القصديّ لمحاولة أداء فعلٍ آخر؛ وحتمًا إنْ حاولنا أنْ نحاول، سننجح في القيام بالمحاولة، وعادةً لا يتحدّث المرء فقط بأنّ أحدهم قد حاول أداءَ فعل إلّا إنْ كان ذلك الفعل صعبَ الأداء، أو إنْ لم ينجح في أدائه، ونتحدّث فقط عن «محاولة» أحدهم أنْ يحرّك يده أو يلقي محاضرةً، إنْ كان صعبًا عليه أنْ يحرّك يده أو يلقي المحاضرة، أو إنْ لم ينجح بأداء هذه الأشياء، ولكنّ المساهمة القصديّة للفاعل في فعلٍ ناجح هي بالتّأكيد من النوع نفسه بالضبط (وإن لم تكنْ من الدّرجة نفسها) لمساهمته في فعلٍ غير ناجح، عندما يعود نقص النّجاح لأمور عارضة contingencies خارجة عن سيطرته، حالة عندما أفتحُ الباب دون صعوبة، وحالة عندما أحاول فتحَ الباب وأفشل لأنّه عالق؛ فإنّ مساهمتي القصديّة - في هذه الحالة عن طريق أداء فعلٍ أساسي ذرائعيًّا هو سحب المقبض - هي نفسها، ولكنّ الأمر أنّ الظّروف فقط، والتي هي خارج سيطرتي، هي ما منع فعلي الأساسي ذرائعيًّا من إعطاء أثره الطبيعي.

وينطبق الأمرُ نفسه بالتأكيد عندما أؤدّي فعلًا عامًّا لا يوجد أيّ فعل آخر أكثر أساسيّة ذرائعيًّا أو سببيًّا منه، فعندما أحاولُ أداءَ هذا الفعل وأفشل فإنّ مساهمتي القصديّة هي نفسها (بالنوع، وإن لم تكنْ بالدّرجة)، ويمكننا رؤية هذا في حالاتٍ لا أدرك فيها مسبقًا

أنّي سأعاني أي صعوبة في أداء فعلٍ عام من هذا النّوع (مثل تحريك ذراع)، ثمّ أجد فجأةً أنّه لا يمكنني فعل ذلك، فإنّني عندها قد حاولتُ ولكنّي فشلت؛ ومع ذلك فإنّ كلّ ما ساهمت به قصديًّا هو ما أساهم به في الحال الطبيعية، أو قد أجد أنّه في حين يمكنني أداءُ الفعل العام، فإنّه يحتاج جهدًا إضافيًّا أكثر من المعتاد، وهكذا، يمكننا القول إنّه كان يلزمني المحاولةُ بجدّ أكثر لأحرّك ذراعي فتتحرّك، لكنْ لا يوجد فرق في النوع بين فعل عام أؤدّيه بسهولة، وآخر يحتاج قليلًا من الجهد، وبالتّالي فإنّ الأفعال العامّة من هذا النوع - وأقول - إنّ كلّ الأفعال القصديّة من أيّ نوع كانت؛ تكون محاولة أداء فعلٍ ما هي نفسها كاكتساب نيّة لأداء الفعل؛ رغم أنّه من ناحية التّقليد اللغوي نصف اكتسابَ نيّة ما بأنّه "محاولة" فقط عندما يؤدّي الفاعل الفعلَ بصعوبةٍ، أو يثبت أنّه غير قادر على أدائه، (ولتوخّي البساطة في الشّرح لن ألتزم دومًا بالتقليد اللّغوي مستقبلًا؛ سأصفُ في بعض الأحيان حالات اكتساب النيّة لأداء A كمحاولة لأداء A، حتى عندما يؤدّي الفاعل A دون صعوبة) إنْ صحّ هذا وكانت النيّات تسبب الأفعال القصديّة (باستثناء فعل اكتساب النّية، أي؛ المحاولة)؛ فستكون الأفعال الأساسيّة سببيًّا causally basic actions هي فقط اكتسابَ النّيات، (وستكون أساسيّة ذرائعيًّا instrumentally basic فقط عندما يكون الفعل صعب الأداء، وبالتّالي يلزمنا اكتساب النيّة أولًا، أي أنْ نحاول الفعل الذي نراه محددًا قبل أنْ ننجح بأدائه)[1]

كما ذكرتُ في الفصل الثّالث فإنّ اعتقاداتنا غير إراديّة بمعنى عدم تمكّننا من تغييرها بإرادتنا؛ في أيّ وقت تجابهنا الاعتقادات التي نملكها، وهكذا إنْ كان لدينا نيّة لأداء فعلٍ غير أساسي ذرائعيًّا، واعتقاد بأنّ سلسلة من الأفعال المعينة الأساسيّة ذرائعيًّا تشكّل السبيل الأفضل لأداء ذلك الفعل؛ فإنّ ذلك الاعتقاد (مع النيّة لأداء الفعلِ غير الأساسي) يدفعنا لنشكّل نيّات لأداء الأفعال الأساسيّة قصديًّا؛ إنِ اعْتقدنا أنّ كلّ تسلسلَيْن من هذه

(1) للاطّلاع على حجّة إضافيّة تدعم هذه الفرضيّة بأنّ كلّ فعل قصدي يشمل المحاولة، انظر ما كتبته جينفير هورنسبي Jennifer Hornsby، الأفعال Actions، روتلدج و كيغان باول، 1980، الفصل الثالث.

التسلسلات تشكّل سبيلًا ذا جودة مكافئة لأداء الفعل غير الأساسي، (وأنّه لا يوجد سبيل أفضل)؛ فإنّ ذلك الاعتقاد سيدفعنا لنشكّل نيّاتنا لأداء أحد هذين التّسلسلين من الأفعال الأساسية، إنّ النيات لأداء أفعال أساسيّة ذرائعيًّا هي نفسها أفعالٌ أساسيّة سببيًّا تسبّب الحركات التي تؤلّف (مع النّيات) الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا؛ فتدفعنا لتحريك أعضائنا والتلفّظ بالكلمات التي تخرج من أفواهنا، وبالتّالي تصنع فروقًا في العالم الذي يتجاوز أجسادنا، من المثبت علميًّا أنّ حركات أعضائنا وحركاتِ أفواهنا تنتج كلّها عن أحداث دماغية، بشكل أكثر مباشرةً من النّيات؛ وهكذا إن سبّبت النياتُ الحركاتِ فإنّها تفعل ذلك عبر التسبّب بوقوع الأحداث الدّماغية، وبناءً على مبدأ البساطة (انظر الفصلَ الثّاني، الفقرة الثانية)؛ فإنّ الأشياء هي على الأرْجح كما تبدو عليه، مع غياب الدّليل المضاد، فيبدو لنا أنّنا نؤدّي معظم ما نؤدّيه قصديًّا؛ حاولت في هذه الفقرة أنْ أبيّن ما يجب اعتقادُه بخصوص ما تتضمّنه رؤيتنا الطبيعيّة لهذا الأمر، ونحتاج الآن أنْ ننظر في مسألةٍ هل يوجد دليلٌ مضادّ يرجّح خطأ رؤيتنا الطبيعة، قدّم عددٌ من الفلاسفة والعلماءُ حججًا، منها حججٌ قَبليّة a priori وحجج أخرى مبنيّة على النتائج التفصيليّة لعلم الأعصاب الحديث، أو مبنيّة على نظريّة فيزيائيّة أكثر عموميّة تدّعي إثبات أنّ النيات لا تسبّب أحداثًا دماغية.

2 - الحجّةُ القَبليّة للإغلاق الفيزيائي السّببي

An a priori argument for the causal closure of the physical

إنّ الادّعاء بأنّ النّيات لا تسبّب أحداث دماغيّة يطرح عادةً كجزءٍ من الادّعاء بأنّه لا توجد أحداثٌ واعية تسبّب أحداثًا فيزيائية؛ لأنّه إنْ سبّبت الأحداث الواعية أيَّ أحداث فيزيائية؛ فمِن المؤكّد أنّها ستسبّب أحداثًا دماغية، وإنْ سبّبت أيّ أحداث واعية وقوع أحداث دماغية؛ فمِن المؤكّد أنّ النّيات ستفعل ذلك، وإنْ لم تسبّب أيّ أحداث واعيّة وقوعَ أحداث دماغية فمن المؤكّد أنّه لا يوجد أي أحداث عقليّة غير واعية ستفعل ذلك، وبالتّالي سأنظر إلى هذا التوجّه وفق المذهب الأكثر عموميّة وهو الإغلاق الفيزيائي السّببي causal closure of the physical CCP، على أنْ نفهم "إغلاقه" ليس بالأسلوبِ الحتمي

الذي يفهمه بابينو Papineau (انظر الفصل الثّالث، الفقرة الخامسة)، ولكنْ ببساطة أنّه المذهب القائل بأنّ كلّ الأحداث الفيزيائيّة طالما أنّ لها أسبابًا فإنّها أسبابٌ فيزيائيّة فقط، إنّ نزعةً ظاهريّة الوعي أو الظاهرتيّة المصاحبة Epiphenomenalism كما تفسّر عادةً تشمل أمرين؛ شيئًا يشبه الإغلاق الفيزيائي السببي CCP وكذلك تشمل مبدأ حاصله أنّ كلّ الأحداث الواعية قد سبّبتها أحداث فيزيائيّة (بمعنى الأحداث الدماغية).[1] ولكن لا يمكن أنْ يبرّر لنا على الإطلاق التمسّك بهذا المبدأ بصيغته القويّة القائلة أنّ كلّ الأحداث الواعية تكون أسبابها المباشرة الوحيدة هي الأحداثَ الفيزيائية، لأنّنا كما رأينا في الفصل الثّاني لكي يبرّر لنا الاعتقاد بنتيجة أيّ استنباط من قضايا طرحت كمقدّمات أوليّة premises، ربما عبر قضايا وسيطة أخرى، وصولًا إلى قضيّة ما يكون نتيجة، يجب أنْ نعتقد بكلّ اعتقاد واعٍ في قضيّة وسيطة أو في النّتيجة التي سببها مباشرةً اعتقادٌ من القضيّة السابقة، ومن الواضح أنّ هذا الشرط السببي يتحقق في كثيرٍ من الاستنباطات التي نقوم بها، وإن لم يتحقّق نفقد تبريرَ أيّ حجةٍ تؤيّد نزعة ظاهريّة الوعي أو أيّ نظريّة علميّة أو فلسفيّة أخرى على الإطلاق، وبطبيعة الحال من المؤكّد أيضًا أنّ معظم الأحداث الواعية تسبّبها بوضوح أحداثٌ دماغيّة مباشرة أو غير مباشرة، لكنّ الأمر الهام إنْ كانت كلّ نوايانا تسبّبها هكذا، وسأنظر في هذه المسألة في الفصل السّابع، وحاليًا سأجادل بأنّه لا يمكننا على الإطلاق تبريرُ القناعة بمذهب الإغلاق الفيزيائيّ السّببي، والذي هو الادّعاء الأساسي لنزعة ظاهريّة الوعي أو الظاهراتيّة المصاحبة.

(1) مقال W.S, Robinson روبنسون عن مذهب "ظاهريّة الوعي أو الظاهراتيّة المصاحبة Epiphenomenalism" في موسوعة ستانفورد للفلسفة تعرف "ظاهريّة الوعي أو الظاهرتيّة المصاحبة" بأنّها "رؤية تقول بأنّ الأحداث العقليّة تسبّبها الأحداث الفيزيائيّة في الدماغ، ولكن ليس لها أي أثر على أي أحداث فيزيائيّة" لكن كلّ النقاشات المثارة تؤدّي بنا إلى أنّ "الأحداث العقليّة" هي "أحداث واعية"، ولذلك يعرف روبنسون في مقاله ظاهريّة الوعي أو الظاهراتيّة المصاحبة في دليل أوكسفورد للوعي (حرّره T براين و آخرون، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2009، "ظاهريّة الوعي أو الظاهرتيّة المصاحبة" "هي رؤية تقول إنّ الأحداث الواعية ليس لها آثارٌ بنفسها" وأضاف بأنّ "بعض أحداثنا العصبيّة تسبّب أحداثنا الواعية" القسم الأوّل من هذا التعريف الثاني يلزم منه الأحداث الواعية تسبّبها الأحداث الدماغيّة بتسبب مباشر.

غالبًا ما يجد المرءُ في كتب الفلسفة حجّةً قبليّة تؤيّد مذهب الإغلاق الفيزيائي السببي، مَفادها أنّه نظرًا لأنّ الأحداث الواعية والأحداث الفيزيائيّة (بما فيها الأحداث الدماغية) هي أحداث من أنواعٍ مختلفة جدًّا، فلكي نبرّر الاعتقاد بأنّها تتفاعل يلزمنا تفسيرُ كيفيّة تفاعلها؛ ولا يوجد أحدٌ يمكنه تقديمُ هذا التفسير، ولكنْ بمجرّد تعريف النّوعين من الأحداث بالطريقة التي عرفتهما بها، سيتّضح لكلّ أحدٍ تقريبًا أنّ الأحداث الدماغيّة على الأقلّ تسبّب غالبًا الإحساسات والرّغبات، إنّ وخز إبرةٍ في أيّ شخص تقريبًا يسبّب بالفعل حادثًا دماغيًا فيتألّم بسبب ذلك، وهذا يحدثُ بغضّ النّظر عمّن يخز بالإبرة، وعن الوقت الذي يقوم به بالوخز، وإنّ حرمان أحدهم من السّوائل لساعات طويلة يسبّب حادثًا عقليًّا يسبّب لدى أيّ شخص تقريبًا رغبة قويّة جدًّا بالشرب، هنالك ارتباطاتٌ سببيّة بسيطة بدهيّة من هذا النوع يعرفها البشر جيدًا منذ آلاف السنين، إنْ لم تكن هذه ارتباطاتٍ سببيّة مثبتة فمِن الصّعب أنْ نرى ما الذي سيكون ارتباطًا سببيًّا مثبتًا[1]، وكما سأعلّق في الفصل السّابع فقد بدأ علماءُ الأعصاب إلى درجةٍ ما باكتشاف تعميمات عن أنواع الأحداث الدماغيّة التي تسبّب أنواعًا من الإحساسات والرغبات البسيطة، وكما سأؤكّد في هذا الفصل، فالصحيحُ أنّ غايةَ ما يمكن تأمّله هو قائمةٌ طويلة من التعميمات غير المنسجمة معًا ضمن نظريّة تفسيريّة بسيطة من النّوع الذي طرحت مثالًا عنه كأفضل النظريات في الفيزياء مثل نظريّة نيوتن في الجاذبيّة التي ذكرتها في الفصل الثّاني، لكن واقع أنّه لا يستطيع أحد تقديم مثل هذه النّظريات لا يقدّم لنا أدنى سببٍ منطقي يدعم القول بأنّ وخز الإبرة في أحدهم لا يسبب حادثًا دماغيًّا ينشأ عنه الألم.

لقد علم البشرُ على مرّ قرونٍ كيف ينتجون أنواعًا جديدة من الموادّ انطلاقًا من أنواع مختلفة جدًّا من موادّ أخرى دون امتلاك أيّ نظريّة مقبولة ولو تقريبيّة عن كيفيّة حدوث

---

(1) وينتصر المؤلّف للمذهب الثنائي الدّيكارتي بناءً على هذه الفكرة البديهية، إذْ من المعروف أنّ الإشكال الأساسي على الثنائيّة هو فشلها في تقديم طريقة للتّفاعل بين عالمين مختلفين كليًّا من حيث الطبيعة، عالم المادّة وعالم العقل، لكنّ المؤلف يرى - كما صرح في مقدمة كتابه "تطور الروح" - أنّ هذا الفشل لا ينفي تلك الفكرة البديهية، ولا ينفي صحّة احتجاجنا بها، (رضا)

ذلك؛ فقد تعلموا كيف ينتجونَ نباتات قابلةً للأكل من البذور والماء وضوء الشمس، وكيف ينتجون النّبيذ المسكر من الأعناب، والزّجاج من الرمل، وهكذا، وفي بداية القرن التّاسع عشر فقط عندما تطورت الكيمياء أمكنَ لأيّ أحد امتلاك نظريّة مقبولة عن كيفيّة حدوث كلّ هذا، لكن غياب نظريّة مقبولة خلال كلّ القرون السابقة عن كيفيّة تطبيق بعض الأمور على موادّ معينة لإنتاج مواد معينة جديدة، لا يشكّك على الإطلاق بالحقيقة الظّاهرة بأنّ أداء تلك الأشياء سبب تلك النتائج، وحتّى إنْ لم يكتشف أحدٌ على الإطْلاق الكيمياء الكامنة وراءها فلنْ يشكّك ذلك في الحقيقة الواضحة، وبالطّبع قد لا تعمل هذه العمليّات دومًا، ولكن إنْ أدّت مفعولها على الأغلب مع أيّ شخص يقوم بها، وفي أيّ وقت، وفي أيّ مكان؛ فإنّ ذلك يشكّل علامةً واضحة على أنّ هذه العمليّة سببية، ومن السّخف إنكار أنّ وخز شخصٍ بإبرة يسبّب حدثًا دماغيًّا ما؛ ويعادله بالسّخف أنْ ننكر (بالمعنى الذي أستخدمه) أنّ الأحداث الدّماغيّة هي أحداث فيزيائيّة، وأنّ الألم ليس حدثًا فيزيائيًّا، وهكذا فحقيقة عدم تمكننا من تفسير كيفيّة تسبب الأحداث الدماغيّة بالأحداث الواعية لا يشكّك في الحقيقة الواضحة أنّها تفعل ذلك أحيانًا.، ولكن إنْ بُرر لنا الاعتقادُ بأنّ الأحداث الدماغيّة تسبّب أحيانًا أحداثًا واعية، رغم أنّها أحداث من أنواع مختلفة؛ فإنّ الأحداث من الأنواع المختلفة هذه لا يمكن أنْ تشكّل اعتراضًا قبليًّا a priori على الادّعاء بأنّ الأحداث الواعية تسبّب أحيانًا أحداثًا دماغية[1]

(1) في الواقع معظمُ فلاسفة العلم يقولون بالسّببيّة الاقترانيّة التي تعود إلى هيوم، أي التي تنفي الضّرورة، لكن في هذا إشكالٌ كبير على نفي السببيّة قبليًّا بين أحداث عقليّة وأحداث جسدية؛ لأنّه وفقًا للسببيّة الاقترانيّة لا يوجد قيود قبليّة على أنواع الأحداث التي يمكن أن تدخل في علاقات سببيّة مع بعضها، أو كما يقول هيوم: «النظر للمسألة قبليًّا، يعني أنّ أي شيء قد ينتج أي شيء»، انظر:

Lowe, E, Jonathan (2000), An Introduction to the Philosophy of Mind, Cambridge: Cambridge University Press, P.23

هذا بصرف النّظر عن صحة السببيّة الاقترانية، لكن الإلزام صحيح (رضا).

3 - علمُ الأعصاب الحديث

لذلك سأتحوّل إلى حجّة بَعديّة a posteriori لصالح حججِ الإغلاق الفيزيائي السّببي CCP انطلاقًا من نتائجَ تجريبيّة للعلم، وهي على نوعيْن: هنالك الحجج الأولى التي أتت من علم الأعْصاب الحديث، والذي يعتمد على الدّليل عن أيّ الأحداث الواعية (وبالأخصّ أي النّيات) عند النّاس من حيثُ كم كانتْ قبلَ أحداث دماغيّة معيّنة، وبعدها (وبالتّالي ما الفترة التي سبقت الأحداث الدّماغيّة التي سبّبت الحركات الجسدية)، وسأسمّي الدّليل من هذا النوع نوع ألفا من الدليل - typeα، ويدّعون أنّ هذا الدليل يبين أنّ النّيات لا تسبّب أحداثًا دماغيّة تسبب الحركات الجسديّة التي نفترض أنّها تسبّبها؛ وتوجد ثانيًا حجج من النّظريّة الفيزيائيّة واسعة المجال large scale التي تقول بأنّ كلّ الأحداث الفيزيائيّة تسبّبها الأحداث الفيزيائيّة الأخرى، وبها فقط، وبناءً على ذلك لا يمكن لأيّ أحداث واعية أنْ تحدث فرقًا فيها، ودليلُ النّظريّة الفيزيائيّة على هذه النّتائج المدّعاة purported يأتي فقط من الأحداث الفيزيائية، وسأدعو هذا النّمط من الدليل؛ نوع بيتا من الدليل β - type.

ينبّهنا كتاب دانيال ويغنر Daniel Wegner وهم الإرادة الواعية The Illusion of Conscious Will إلى أنواع من نمط ألفا من الدّليل تقول بأنّ "الإرادة الواعية قد تكون وهمًا، أي شعورًا يأتي ويذهبُ مستقلًّا عن أيّ علاقةٍ سببيّة بين أفكارنا وأفعالنا" وينبّه إلى أوهام الإرادة "وهي حالاتٌ يشعر النّاس أنّهم يريدون فعلًا، وهم في الواقع لا يؤدّونه" وحالات حيث "يشعر النّاس أنّهم لا يريدون فعلًا هم في الواقع يؤدّونه"[1] إنّ المعنى الذي يستعمله ويغنر لكلمة "يريد willing" هو المعنى الذي أستعمله أنا "يكتسب نيّة having an intention"، والمعنى الذي يستعمل له "فعل إرادي"

(1) دانيال ويغنر Daniel Wegner، وهم الإرادة الواعية The Illusion of Free Will، مطبعة MIT، 2002، الصفحة X.

voluntary هو المعنى الذي أستعمل له "فعل قصدي" intentional [1] والحالات التي يفهم ويغنر "أن النّاس يشعرون أنّهم مريدون لفعل لا يؤدّونه فعلا" هي الحالات التي (بحسب مُصطلحاتي) يشكّل الناس فيها نيّة يعتقدون أنّها تسبّب حركات جسدية، ولكن حيث يخطئون بهذا الاعتقاد؛ إمّا لعدم وقوع حركات جسدية، أو لأنّ الحركات الجسديّة التي وقعت كان لها أسباب مختلفة تمامًا، وأحد أمثلة ويغنر عن الحالة الثانية هي عندما دفع الأشخاص ليظنوا أنّهم أوقفوا حركةَ مؤشّر يتحرّك، في حين أنّ التّأثير كان يسببه في الواقع شخصٌ آخر.[2] يوجد بالتأكيد مثل هذه الحالات، ولكنّها لا تبين أيّ شيءٍ بخصوص إن كانت نيّات الناس لإحداث حركاتٍ جسديّة تسبّب طبيعيًّا الأثرَ الذي يعتقدون أنّها تسبّبه؛ لأنّ البشر قد يتعرّضون للوهم في ظروفٍ غريبة تتعلّق بأي شيءٍ تقريبًا؛ لكنّ ذلك لا يبين شيئًا بخصوص إنْ كنّا معرّضين طبيعيًّا للوهم، فإنّ قدرة ساحرِ المسرح أنْ يدفعني للاعتقاد (زورًا) بأنّني أراه يقطع امرأةً نصْفين، لا يثبت أنّ ما أعتقد أني أراه عادةً أنّه لا يحدث، وهكذا فإنّ قدرة المختصّ النفسي على إعداد وضع ينفذ فيه خدعة تجعل الشّخص يعتقد أنّه قد سبّب قصدًا حادثًا ما في حين كان للحادثِ أسبابٌ أخرى تمامًا، فذلك لا يبين أيّ شيء بخصوص إنْ كانت الأحكامُ العاديّة عن فعاليّة النّيات صحيحة، والشخص ليس مخطئًا بخصوص نيّته، لكنّه أخطأ فقط بتحديدِ ما سبّبته النية.

إنْ كان ما يظنّه ويغنر أنّ الحالات حيث يشعر النّاس فيها "أنّهم لا يريدون فعل أمر، وهم في واقعِ الأمر يؤدّونه" هي أوهام؛ بأنّ نياتهم لا تسبّب الأثر المقصود عندما يكون

---

(1) بالاستعمال الأكثر اعتيادية، «الفعل الإرادي» هو فعل يؤدّيه الشخص بإرادته، وبالتّالي فالفاعل الذي يقدّم مالًا لرجل مسلح يهدّده بالقتل إنْ لم يدفع له المال، لن يوصف فعلُه اعتياديًّا بأنّه فعل «إرادي»، لكنّه فعله بالتأكيد فعل قصدي؛ فالفاعل قصد تسليم المال، وما يهتمّ به ويغنر وعلماءُ الأعصاب الآخرون هي الأفعال التي يعتقد الشّخص أنّه ينوي intends فعلها (أي يقصد means فعلها) وليست الأفعال التي يؤديها بإرادته willingly.

(2) انظر وصفًا لمثل هذه التجربة في كتاب ويغنر الصفحات 8 – 74.

ذلك حقيقيًّا، فيمكن أنْ نعلّق عليها تعليقًا مشابهًا، لكنّ ما يبدو أنّ ويغنر يعتقده هي الحالات حيث "يريد" النّاس فعلًا من نوعٍ معين، لكنّهم لا يشعرون أنّهم كذلك، والآن لقد ادّعيت في الفصل الثّالث أنّ النّاس لا يمكن أنْ يخطئوا بخصوصِ تحديد ماهيّة نياتهم، أي ما يريدونه الآن بالمعنى الذي يستخدمه ويغنر، وأعتقدُ أنّه لا توجد أيّ حالة من النوع الذي وصفه ويغنر تبيّن أنّ هذا الادّعاء خاطئ، نظرًا لأنّها طرق مقبولة أيضًا لفهمها (وهي وفق حجّتي في الفصل الثّالث طرقٌ أكثر قبولًا)، وبعضُ هذه الحالات هي ببساطة حالاتٌ تسبّب الأحداث الدماغيّة أو الأحداث العقليّة غير النّيات عند أحدهم حركات الجسد المتعلّق بها، وقد ناقش ويغنر مثالًا عن هذا "رقاص شافيرول" Cheverul Pendulum يمسك أحدهم رقاصًا ودون أنْ يعي بأيّ طريقة أنّه يريده أن يتحرّك يكون في الواقع مسبّبًا لحركته، رغم أنّه لا يفعل ذلك قصدًا، ويدّعي ويغنر نفسه أنّ مجرد التّخيل عادةً "لنموذج معيّن من الحركة (مثلًا إلى أمامك وخلفك، أو دائري)"[1] يمكن أنْ يسبّب الحركةَ المتخيّلة، وبعض هذه الحالات هي بكلّ بساطة حالاتٌ تقوم أجساد الأشخاص بحركات من نوعٍ يميّز الأفعال القصديّة الطابع، وهم لم يقصدوا القيام بها، عند الكتابة التلقائية، تكتب الأيدي التي تحمل الأقلام عباراتٍ مفهومةً دون أيّ وعي عن ما تمّ كتابته و/ أو أيّ وعي عن "إرادته"[2] ولكنه ليس اكتشافًا جديدًا يخصّ قيام أجسامنا أحيانًا بحركةٍ من نمطٍ قصدي دون أنْ تتعلّق بأيّ نيّة أو عند تأثّرنا بوهْمٍ من أيّ نوع؛ على سبيل المثال، عندما يمشي النّاسُ في نومهم، وحقيقة أنّه تقع أحيانًا حركاتٌ من نمطٍ قصدي دون أنْ ننويها، لا يعطينا أيّ سبب لنفترض أنّ حركاتنا من النمط القصديّ تقع دون نيّة، في الواقع ضمن الرّؤية الاعتيادية، ولأنّ نيّاتنا تسبّب حركاتنا الجسديّة عبر التسبب بأحداثٍ دماغيّة تنشئها، ليس من المفاجئ أنْ تتصرّف الأحداث العقليّة أحيانًا خارج السيطرة، وتسبّب الآثار نفسها في حين لا تدفعها النّيات لفعل ذلك.

(1) ويغنر ص 115.

(2) ويغنر ص 103.

بعضُ حالات ويغنر كانت لناسٍ يعتقدون أنّ لديهم نياتٍ في أفعالهم السابقة، وليس من المقبول أنْ نفترض أنّها كانت لديْهم، فالناس "تعقلن" سلوكَها السّابق، ولكن ادّعائي في الفصل الثّالث كان فقط أنّ النّاس لا يخطئون في إدراك نيّاتهم الحالية؛ وقد ينسون نيّاتهم للأفعال السابقة، وبالتّالي قد يسعون لتقديم سببٍ لقيامهم بفعلٍ فعلوه بحيث يبدو سلوكهم عقلانيًّا،[1] وكما ذكر ويغنر، الأطفال "لديهم هذا الميل الغريب لاختراع نيّاتٍ كاذبة بعد الواقعة، ولنْ يكون من المفاجئ إنِ انزلقنا نحن [البالغين] رجوعًا إلى هذه العادة من حينٍ لآخر"[2] وعندها بالطّبع قد لا يرغب الناس عندما يسألهم المحقّق الاعتراف بالنيات التي أدركوها، إنّ عبارة ويغنر التي ذكرناها للتّو تستمرّ مع تعليق بأنّه ليس مفاجئًا إنِ اخترعنا نيات كاذبة (أي نعلم أنّها تعطي تفسيرًا خاطئًا لنياتنا تجاه الآخرين) "عندما نعلم أنّه لا يوجد أشخاص راشدون يراقبوننا"، وأخيرًا بالطّبع يرفض بعضُنا من حينٍ

---

(1) قدّمت إحدى التجارب الحديثة مثالاً عن الذاكرة الخاطئة، حيث لا يشمل التبرير منطقيًّا، وتبين أنّ الناس يخطئون أحيانًا بالحكم على وقت تشكيلهم للنية، وبالتّالي يدعون أنّه قد وجّهتهم نيّة في وقت لم توجههم، وبيّن H, Lau وآخرون أنّ التنبيه المغناطيسي TMS لمناطق معينة من الدماغ (pre – SMA) بعد أداء الفعل مباشرة دفع الأشخاص (بعد اكتمال الفعل) أن ينسبوا وقتًا أبكر للّحظة التي شكّلوا فها نيّة لأداء الفعل، ونسبوا وقتًا أبعد لتحديد لحظة بدء الحركة، ممّا لو فعلوا ذلك دونَ التنبيه TMS، ولأنّ التنبيه وقع بعد الفعل، فلا يمكن أن يؤثر باللحظة الفعليّة التي شكّلت فيها النيّة أو بدأت فيها الحركة، وبالتالي إمّا أنّ أحكام الأشخاص دون التنبيه المغناطيسي وهميّة أو أنّ أحكامهم مع وجود تنبيه TMS وهمية، انظرH, C, Lau و R, D, Rogers و R, E, Passingham في "التلاعب ببدايّة نيّة خبرة بعد تنفيذ الفعل" مجلّة علم الأعصاب الإدراكي، 9 – 81 (2007) 19، ومسألة هل ينشئ تنبيه TMS وهمًا أم يزيله يمكن حلّها بإجراء المزيد من التجارب، طلب من الأشخاص في تجربة Lau أن يعبّروا عن حكمهم بخصوص زمن ابتداء النيّة عبر فعل هو (تحريك عقرب ساعة إلى نقطةٍ معينة) بعد تطبيق تنبيه TMS، لكن توجد طرقٌ لجعل الأشخاص يعبّرون عن إدراكه للنيّة عند حدوثها فورًا دون انتظار تنفيذها ممّا قد يساعد بحلّ هذه المسألة – وبناء على هذا، كما افترض، فإنّ الأشخاص يعلمون ما هي نيّاتهم في الوقت الذي يمتلكونها، وانظر لهذا الموضوع كتاب A, R, Mele في النيات الفعّالة Effective Intentions مطبعة جامعة أوكسفورد، 2009 الفصل السادس.

(2) ويغنر ص 156

لآخر الاعترافَ لأنفسنا بأننا نملك نيات محدّدة للفعل؛ ولكنْ يمكننا فقط أنْ نرفض الاعترافَ لأنفسنا بالشيء الذي نعيه فعلاً كلّ الوقت، وهكذا حتّى في هذه الحالة فإنّنا لا نملك نيّات لا نعيها.

يقول ويغنر إنّه يمكننا أنْ نفهم من الظّاهرة "الغريبة" التي ناقشت منها بضع أمثلة فقط، إن افْترضنا أنّها ليست "غريبة"؛ أي أنّ الحركات الجسديّة لا تسبّبها طبيعيًّا النيات، وأنّ اعتقاداتنا بأنّها كذلك هي ما يحتاجُ إلى تفسير[1] ولكنّني ناقشت في الفصل الثّاني أنّ مبدأ البساطة يخبرنا أنْ نعتقد بأنّ الأشياء هي كما تبدو عليه، وبالتّالي أنْ نعتقد بأنّ نيّاتنا تسبّب الحركات الجسديّة غالبًا، باستثناء الحالات التي يوجد فيها دليلٌ إيجابي يشير إلى أنّنا مخطئون، إنّ غاية ما يبيّنه دليلُ ويغنر أنه يحدث أحيانًا أنْ يكون لدينا دليلٌ إيجابي على خطأ الاعتقاد بأنّ نيّة شخص قد سبّبت حركة جسديّة ما، ولكنّ هذا لا يصلح ليبين أنّ النيات لا تسبب طبيعيًّا حركات جسدية، وإنْ بدا لنا مطلقًا أنّنا نملك دليلًا كافيًا من النّوع الذي أعطاه ويغنر، لنرجّح أنّ نياتنا لا تسبّب على الإطلاق حركاتنا الجسدية، يجابهه الاعتراضُ على كلّ هذه الادّعاءات التي قد تقدّم هنا؛ لأنّ الدّليل يحتاج أنْ يتضمّن دليلًا عن الأحداث الواعية للنّاس، وهذا الدّليل يمكن الحصول عليه فقط إنْ كانت أحداثُهم الواعية (الاعتقادات الواعية والنيات) تسبّب أحداثًا دماغيّة تدفعهم لإخبارنا بماهيّة تلك الأحداث الواعية.

وأهمّ أنواع الدّليل من نمط ألفا التي ترتبط مبدئيًّا بمسألة إنْ كانت النيات تسبب طبيعيًّا الحركات الجسدية، هي الأدلّة الناتجة من البرنامج البحثي الذي أطلقه بنيامين ليبت Banjamin Libet، ويبدو هذا الدّليل لبعض الباحثين أنّه يبين بأنّ نوعًا من الأحداث الدماغيّة يسبب الأفعال القصديّة التي تتألف من حركات جسديّة بسيطة (وليست حركات "غريبة" أو تتم في ظروف خادعة من التي ذكرها ويغنر) من نوع عادي تمامًا ولا تنشأ من النيات.

---

(1) ويغنر ص 144

وفي التجارب الأصليّة والأكثر تأثيرًا للباحث "ليبت"[1] أعطى المشاركين تعليماتٍ لتحريك يدهم في لحظةٍ يختارونها هُم خلال فترةٍ معيّنة من الوقت (مثلًا 20 ثانية)، وخلال أدائهم ذلك يراقبون ساعة سريعة جدًّا ثمّ يسجّلون بعد ذلك لحظة بداية "النية" عندهم (أو أي شيء) لتحريك اليد، وقد سجّلوا بداية النيّة لتحريك اليد على أنّها (بالمتوسط) قبل 200 مل ثانيّة من بداية نشاط العضلة المحرّكة لليد، لكنّ الأقطاب الكهربائيّة الموضوعة على فروة رأسهم سجّلت (في كلّ حالة تحريك لليد) تراكم لكمون الاستعداد readiness potential RP ويدلّ على نوع محددٍ من الحدث الدّماغي (والذي سأسمّيه B_1) يقع بالمتوسط قبل 550 مل ثانية من نشاط العضلة، وادّعى "ليبت" أنّ تجارب من أنواعٍ أخرى قد بيّنت أنّ الأفراد قد سجّلوا زمن وقوع الإحساسات قبل 50 مل ثانية من زمن الأحداث الدّماغيّة التي سببتها[2] وهذا دفع "ليبت" للتمسّك بفكرة أنّ الأشخاص قد أخطئوا بالحُكم على توقيت كلّ الأحداث الواعية بمقدار 50 مل ثانية، وهكذا استنتج أنّه (بالمتوسط) يبدأ ظهور "النيّة" قبل 150 مل ثانية من تنشيط العضلة، وبالتّالي بعد 400 مل ثانية من B_1، ولذلك جادلَ كثيرون بأنّ هذا يبيّن أنّ B_1 سبب حركة اليد، وأنّ "النية"؛ كانت مجرّد حالة لظاهريّة الوعي أو ظاهريّة مصاحبة epiphenomenon.

إنّ إحدى مشاكل تجاربِ "ليبت" أنّ تجربته – والتّجارب الأخرى – تصفُ الحادث الواعي الذي يسجّله الأفراد، والذي وصفته للتّو على أنّه بداية "النية"، وأحيانًا تعتمد بدلًا

---

(1) للاطّلاع على تفسير «ليبت» الخاصّ لعمله؛ انظر: كتاب B, Libet زمن الدماغ Mind Time، مطبعة جامعة هارفارد، 2004، الفصل الرابع.

(2) انظر «ليبت» المرجع ذاته صفحة 128، و انظر A.R, Mele النيات الفعالة، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2009، الفصل السادس للاطلاع على نقاش بعض الأدبيات التي تخصّ العلاقات الزمنيّة بين زمن بداية نيّة ما، وزمن أوّل وعي الشخص بهذه البداية، والزمن الذي يعتقد الشخص لاحقًا أنّه زمن أول وعيه بهذا، يسمح Mele بإمكانيّة أن تبدأ النيّة قبل وعي الشّخص بها، وبناءً على تفسيره للنيات، فإنّ النيّة هي نيّة واعية، وبالتالي فهذا ليس ممكنًا.

عنها بداية "الأمنية wish" أو بداية "الإلحاح urge" أو "الإرادة wanting" أو "القرار decision"[1]، من الواضح وجودُ التباسٍ واسع هنا بين الميول المنفعلة passive inclinations عندنا من ناحية، والتي سمّيتها "الرغبات desires" والتي يبدو أنّها نفس ما يسمّيه الباحثون "الأماني" wishes أو "الإرادات أو التطلعات" wantings أو "الإلحاحات"؛ ومن الناحية الأخرى "النيات" النشطة الظّاهرة واكتساب النّيات التي تنشئ "القرارات"، ولكنْ نظرًا لأنّ هذه النتائج حصل عليها من أفراد تمّ توجيههم أنْ لا يخطّطوا لحركاتهم مسبقًا، وأنْ يتصرّفوا بتلقائية، إذًا (بناءً على الافتراض المنطقيّ بأنّ الأفراد قد اتّبعوا التعليمات) فأيّ قرار (أيّ اكتساب واعٍ لنية) وأيّ نيّة لا بد أنّها كانت قرارًا، أو نيّة للتنفيذ الفوري، ونظرًا لأنّ النيات من الأمور التي نعيها (كما أستعمل هذا المصطلح أنا والباحثون الآخرون مثل "ليبت")، ونظرًا لأنّ الأفراد قد طلب منهم تفحّصُ وتحديد نياتهم، فإنّ أوّلَ وعي بالنيّة يجب أنْ يتزامن مع قرار الفعل، ولذلك فأيّ التباس في تسجيلات الأفراد سيتعلق بإنْ كانوا قد سجّلوا الوقت الذي أدركوا فيه أولًا رغبة أداء الفعل desire، أم الوقت الذي أدركوا فيه بداية وجود نيّة intention أداء الفعل (أي، القرار decision)، إنّ هذا التباسٌ كبير، لكن نظرًا لأنّ الرغبة يجب أنْ تسبقَ القرار (الرّغبات تؤدّي إلى تشكيل نيات، وليس العكس)

فلا يؤثّر على النتيجة الرئيسيّة أنّه (إنْ كان تسجيل الأفراد لتوقيت الأحداث متّصفة بالدقة حقًّا) فإنّ قرارَ أداء الفعل سيتبع B_1، ولذلك - لتبسيط النقاش - سأفترض أنّ الحادث الواعي الذي حدّد الأفراد وقته (في هذه التجارب) هو قرار، وهو بداية نيّة، لكنْ نظرًا لأنّ هذه النيّة يلزمها الاستمرار زمنًا قصيرًا جدًّا فقط لتنتج أثرها؛ فسوف أستخدم كلمةَ "نية" لوصف هذا الحدث.

وهكذا فإنْ كانت تسجيلاتُ الأفراد دقيقة حقًّا، فهناك تسلسل للأحداث: حدث

(1) انظر A, R, Mele في الإرادة الحرة والحظ Free Will and Luck، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2006، الصفحات 4 - 32.

دماغي B_1، ثمّ حدث عقلي (واعٍ) (هو النيّة التي سأدعوها M_2)، ثمّ حدث دماغي (سأدعوه B_3) والذي يسبب مباشرةً نشاط العضلة، وبالتالي الحركة. ويستدلّ كثيرٌ من علماء الأعصاب من ذلك ليصلوا إلى هذه النّتيجة الغريبة بأنّ النيّة لا تسبّب الحركة، ولذلك استنتج ثلاثة من الكتّاب المعاصرين بأنّ بيانات "ليبت" "تناقض الرّؤية السّاذجة للإرادة الحرّة؛ أي أنّ النيّة الواعية تسبّب الفعل، فمن الواضح أنّه لا يمكن للنيّة الواعية فعلًا أنْ تسبّب الفعل إنْ كان الحادث العصبي neural event الذي يسبقها زمنًا ويرتبطُ مع الفعل قد أتى قبل النيّة الواعية" [1] لكنّ هذا استنتاج غير مبرّر على الإطلاق، نظرًا لأنّه ما يتوافق بالتساوي مع كلّ البيانات؛ التفسير الأكثر طبيعيّة بالنسبة لها هو افتراض أنّ B_1 سبب (بمعنى أنه ضروري كشرط سببي) لاكتساب "النيّة الواعية" (M2)، وتلك النيّة قد سببت الحادث الدماغي (B3) الذي تسبب بالحركة مباشرة، فالتسبب أمر متعدٍّ transitive، فلو حركت مفتاحَ الضّوء لتسبّب بذلك إضاءة المصباح، فإنّ ذلك لا ينفي احتماليّة أنّ تحريكي لمفتاح الضوء سبّب مرورَ تيارٍ كهربائي في المصباح، وسبّب التيار بدوره إضاءة المصباح، ورغم هذه الفكرة الواضحة يصرّ كثيرٌ من علماء الأعصاب على تفضيل أحد تفسيرين للبيانات مقابل التفسير الطّبيعي، والتفسير المنافس الآخر هو أنّ حادثًا دماغيًّا مبكرًا (B1) سبّب كلًّا من النيّة (M2) وسبب (على التوازي) سلسلةً من الأحداث الدماغيّة الموصّلة إلى (B3) فسبب حركة اليد دون نيّة تسبب أي حادث دماغي، أمّا التفسير المنافس الآخر فهو أنّ النيّة لم تحدث على الإطلاق، وأنّ الشخص حصلَ على اعتقاد (خاطئ) بوجود تلك النيّة بعد حركةِ اليد فقط، لكن يبدو أنّ الدليل العلمي اليوم يبيّن – وبشكل شامل تقريبًا – أنّ التفسيرَ الأخير ليس دقيقًا في معظم حالات تشكيل

(1) H, L, Roediger و M, K, Goode و F, M, Zaromb في "الإرادة الحرة والتحكم بالفعل" في كتاب هل نحن أحرار؟ من كتابة J, Baer و J, C, Kaufman و R, F, Baumeister مطبعة جامعة أوكسفورد، 2008،لفعل"ية الواعية فعلًا إن كان الحادث العصبي الذي يسبق ويرتبط مع الفعل قد أتى قبل النية الواعية" هم ال، وللاطلاع على مجموعة مماثلة من الاقتباسات المشابهة من علماء الأعصاب انظر كتاب Mele النيات الفعالة Effective Intentions، الصفحات 2 – 70.

النّية؛[1] وأنّ النّيات تحدث عادةً قبل الأحداث الدّماغيّة التي تسبّب الحركات الجسديّة المقصودة، وذلك يترك لنا التّفسير الطبيعي الوحيد المنافس؛ وهو التفسير "المتوازي"

لقد شهدتِ العشرونَ سنةً الماضية تقدّمًا مهمًّا جدًّا في فهم الأسس العصبيّة للأفعال القصديّة، وأصبح هذا ممكنًا عبْر التّقنيات الجديدة لتصوير الدّماغ، والتي سمحت لنا بالتعرّف على المناطق الدّماغيّة التي تتدخّل بتشكيل النّيات بشكلٍ أكثر دقّة من قياسات الكمون الكهربائي على سطح الجمجمة قبلَ كثيرٍ من مل ثانية، وبدا لي أنّ هذه النتائج تقدّم دعمًا إضافيًّا للرّؤية التي تقول بأنّ حادثًا دماغيًّا من النّوع الذي يعطي كمون الاستعداد RP شرطٌ ضروري لوقوع فعلٍ قصدي من حركة جسديّة بسيطة من النّوع الذي درسه "ليبت"، ووجدت عقبة كبيرة أمام التّجارب من نوع تجارب "ليبت"، وهي أنّ كمون الاستعداد سجّل فقط عندما نتج في فعل قصدي مثل هذا، وبالتّالي فإنّ الأحداث من نمط B_1 قد تحدثُ بشكل متكرّر جدًّا دون أنْ تؤدّي إلى فعلٍ قصدي، وإنْ كان هذا صحيحًا فهنالك الكثيرُ من الأحداث الدماغيّة والعقليّة التي ربّما لزم وجودها قبل أنْ ينتج الفعل القصديّ، لكن التّجارب التّالية التي كان على الأفراد فيها أنْ يقرّروا ليس مجرّد تحريك يد، بل تحديد أيّ يد سيحرّكونها (اليُسرى أم اليُمنى)، قد مكّنت العلماء من تحرّي حدوث النيّة بعد كمون الاستعداد على كلّ الدّماغ (أو بعد دليلٍ آخر لنشاط ذي صلةٍ في أجزاء مهمّة من كلا جزئي الدماغ)، إنّ كمون استعداد "محدّد الجانب laterlized" (أو دليل آخر عن نشاط أكبر في أجزاء من أحد نصفي الدماغ دون النصف الآخر)، وكذلك قبل اكتساب النيّة (أحيانًا قبل عدّة ثوانٍ من اكتسابها)؛ إنّ هذا النشاط الجانبي الأكبر يقعُ بتواترٍ أكثر في نصف الدّماغ الأكثر تأثيرًا للتسبّب في حركة اليد الناتجة (أي، نصف الكرة الدّماغيّة الأيسر لليد اليُمنى، ونصف الدّماغ الأيمن لليد اليُسرى)، ونظرًا لأنّ كمون الاستعداد الجانبي قد قيسَ في هذه التجارب في كلّ مرّة يوجد كمون استعداد كليّ يؤدّي إلى حركة

(1) انظر P, Haggard، "هل يغير علم الدماغ رؤيتنا بخصوص الإرادة الحرة" في الإرادة الحرة والعلم الحديث, R, Swinburne، الأكاديميّة البريطانية، 2011، ص 19.

جسديّة، فقد جعل ذلك من المُمكن قياس درجة الارتباط correlation بين نشاط الدّماغ السّابق من نوعٍ معيّن (مثلًا، كمون استعداد محدّد الجانب) والنّيات التالية، وقد مكّن ذلك العلماء من التنبؤ بأيّ يدٍ ستتحرّك بدقّة تصل إلى ٪70 [1]، ولكن دقّة 70 ٪ تتوافق مع نشاط دماغي ينشئ ميلًا فقط ولا يسبّب قيام المرء بحركة جسديّة ذات صلة [2]، [3]

---

(1) انظر على الأخصّ C, S, Soon وآخرون، "المحددات غير الواعية للقرارات الحرة في الدماغ البشري" نيتشر علم الأعصاب، 5 - 543 (2008) 11.

(2) لتفسيرات وشروح تخصّ العمل في الأساس العصبي للأفعال القصديّة خلال عشرين عامًا، انظر أبحاث M, Hallett ("التحكم الإرادي بالحركة: فيزيولوجيّة الإرادة الحرة"، مجلة الفيزيولوجيا العصبيّة السريريّة Clinical Neurophysiology، 118 (2007) 11179 - 92) ومقال هاغارد P, Haggard ("الإرادة البشرية: نحو علم أعصاب للإرادة" مراجعة نيتشر، علم الأعصاب، 46 - 934، (2008) 9) و S, Pockett مع W, P, Banks "عمل بنيامين ليبت الخاصّ بعلم الأعصاب للإرادة الحرّة" كتابة شنايدر وفيلمانس، S, Schneider و M, Velmans، دليل بلاك ويل للوعي، مطبعة بلاك ويل، 2007، يشمل جزءٌ من هذا العمل التعرّفَ على المناطق الدماغيّة التي هي أماكنُ أوليّة للحدث الدّماغي السابق الذي دعوته "B1" وهذا يعتمد جزئيًّا على نوع النيّة التي يطلب من الفرد أن يكونها؛ وكما ناقشت في النّص إنْ كان الفردُ قد اختار أن يحرّك يده اليمنى أو يده اليسرى، فإنّ المناطق المهمة ستكون على الجانب من الدماغ المسئولة عن الحركة المختارة (مثلًا الجانب الأيمن إن حرّك الشخص بالنهاية يده اليسرى)، وفي هذا المؤلف ما يؤثر أيضًا على مسألة، ادّعاها "ليبت" أنّ للبشر القدرة على اعتراض veto النوايا الناشئة عن الأحداث الدماغية، وبالتّالي يمكنهم أن يمنعوا الأحداث الدماغيّة من الحصول على آثارها الطبيعية، والنتائج المسجلة من M, Brass و P, Haggard ("نفعل أم لا نفعل: التوقيع العصبي لضبط النفس " مجلة علم الأعصاب، ،(2007)27 7 - 9141) تميل للقول بأنّ الاعتراض يسببه الأحداث الدماغيّة أيضًا.

(3) أي أنّه إذا سلمنا أنْ ليس للإنسان تحكّم أو سيطرة على ميوله ودوافعه؛ يبقى له حريّة المنع، أي القدرة على منع ترجمة هذه الميول إلى أفعال، وفي الكتاب المهمّ جدًّا "العقل والدماغ: المرونة العصبيّة ونفوذ القوة العقليّة The Mind and the Brain: Neuroplasticity and the Power of Mental Force" يقول المؤلفان (Schwartz and Begley) عن تجارب ليبيت (الذي رفض ليبيت نفسه النظر لها باعتبارها نافية للإرادة الحرة) أنّ "الفاعلون يمكنهم أن يختاروا عدم القيام بالحركة التي كادت تقع (أي استعدّ الدماغ للقيام بها)، وسُبقت بكمون استعداد كبير، وعلى هذا فرغم أنّ الإحساس الجسدي برغبة في التحرّك يبدأ دونَ وعي فلا يزال بإمكانِنا السيطرة على نتيجة ذلك من خلال رفض الفعل"، وهذا يذكّرنا بمعنى ركيزٍ لكلمة (العقل) لغويًّا، وهو المنع، فليست العبرةُ في الاستجابة للفعل، والتي يقوم بها الجماد والحيوان على سواء، وإنّما العبرة في الامتناع وهو ما يميّز الإنسان، (رضا)

ولكنْ حتّى إنْ تبيّن أنّ حادثًا دماغيًا سابقًاB1 سبّب سلسلة أحداث دماغيّة ضروريّة وكافية للحركة الجسديّة عندما شكّل ذلك فعلًا قصديًّا (نتيجة أنّ الفاعل امْتلك نية، أو اعتقد أنّها عنده، للقيام بتلك الحركة)، لكنّ هذا لا يثبت إلى الآن أنّ النيّة لم تكنْ أيضًا جزءًا ضروريًّا من السبب، قد يتابعB1 التسبّب بالحركة الجسديّة من خلال التسبّب بنيّة لتأدية الحركة.

ويجبُ على العالم ليثبت عدمَ ارتباط النيّة بأداء الحركة؛ أنْ يثبت أنّ B_1 يسبب نفس تسلسل الأحداث الدّماغيّة سواء مع امتلاك الفرد للنيّة المطلوبة (لإنتاج الحركة الجسدية) أو دونها، وهكذا مع الحركةِ الجسديّة المشكّلة لفعلٍ قصدي أو دونها، ومن المُمكن فقط أداء تجربة تثبت هذا الأمر إنْ أمكنَ للعلماء أنْ يمنعوا وقوعَ النيّة، دون أنْ يمنعوا بذلك تلقائيًّا وقوع سلسلة الأحداث الدماغيّة التي سببها B_1، وهذا يتمّ فقط إمّا إنْ كانت النيّة لا تنتج من حادثٍ دماغي من أيّ نوع، أو تنتج من حادث دماغي (أي لها حادثٌ دماغي كشرطٍ سببيّ ضروري) ليس جزءًا من سلسلة B_1 إلى B_3، لأنّه فقط في حالة وجود نيّة لا تنتمي إلى هذه السلسلة (رغم أنّها قد تكون من حادث دماغي سببه حادث في هذه السّلسلة) يمكن أنْ نمنع النيّة دونَ منعِ وقوع سلسلة الأحداث التي أنتجت الحركة الجسدية، ولكنْ إنْ أثبتَ العلماءُ مع ذلك قدرتهم على منع وقوع النيّة مع بقاء B_1 بالضبط منتجًا للتسلسل نفسه من الأحداث التي تتراكم لتصل إلى لحادث الدماغي B_3 وحركة اليد؛ فإنّ هذا سيثبت أنّ النيّة لم تكن جزءًا ضروريًّا من حركة اليد، وستبيّن أنّ تسلسل الأحداث الدماغيّة لوحده ينتج الحركة ذاتها، وستشكّل فعلًا قصديًّا إنْ كان لدى الفاعل نيّة (أو اعتقد أنّ لديه نيّة) لإنتاج الحركة.

ولم يَتَناهَ إلى علمي محاولةُ أيّ شخص لتبيين هذا، وإن أمكنَ تبيين هذا سيوجد لدينا دليل على التّفسير الطبيعي لتجارب "ليبت" بأنّ الأحداثَ الدّماغيّة تنتج النيّة التي تنتج الحدث الدماغي المنشئ للحركة الجسديّة، ولكن حتى يتمّ إثبات هذا فلا يوجد شيء في هذا البحث من علم الأعصاب المتعلّق بالأفعال القصديّة يثبت، أو يميلُ إلى إثبات،

عدم تسبّب نيّاتنا بأداء حركاتنا الجسدية، حتى في حالة أنواع الأفعال التي اهتمّت بها التجارب من نمطِ تجربة "ليبت"[1]، التفسير الطبيعي للدليل المحصّل عليه حتى الآن، وأكرّر ذلك، هو أنّ الحدث الدماغي B_1 شرط ضروري سببي لـ M_2 (النيّة الواعية)، والتي هي شرطٌ سببي ضروريّ للحدث الدماغي B_3، الذي ينتج الحركة، وهذا الدّليل يتوافق مع وجود الحدث الدّماغي B_1 وتسلسل أحداثٍ دماغيّة ينتجها، والتي هي أيضًا شرط ضروريّ لوقوع الحدث الدماغي B_3

4 - النظريّةُ الفيزيائيّة

إنّ النوعَ الآخر من الحجّة العلميّة المؤيّدة لمذهب الإغلاق الفيزيائي السّببي تأتي من النظريّة الفيزيائيّة العامّة، المبنيّة فقط على مشاهدات الأحداث الفيزيائية، والتي سأسمّيها نمط بيتا β من الأدلّة، والادّعاء بأنّ مشاهداتنا لهذه الأحداث ترجح جدًّا (نتيجة معايير مماثلة لما وصفته في الفصل الثّاني) وجود نظريّة فيزيائيّة عامّة جدًّا، أو مكوّن من نظريّة عن كيفيّة عمل العالَم الفيزيائي، نستنبط منها أنّ الأحداث الفيزيائيّة تنتج عن أحداث فيزيائيّة أخرى فقط؛ وبالتّالي فلا يمكن لنياتنا أنْ تؤثّر على أحداثنا الدماغية، والاعتراض الطبيعي من الفيزياء يحتكم إلى مبدأ انحفاظ الطاقة؛ أو – بتحرّي الدقّة –

---

(1) في النهاية هناك انتقادات كثيرة على تجارب ليبيت وأمثالها، بعضها تقني، لكن من أكثرها حدّة هو أنّها تقوم على اعتقاد خاطئ مفاده أنّه يمكن تحديد توقيت التّجارب الواعية، والتجارب التي حاولت تحديد العلاقة بين الوعي والوقت مشكلة جدًّا، بل إنّ "فكرة إمكانيّة تحديد توقيت التجارب الواعية بأكملها ملغزة، لأنّها تفترض أنّ هناك مجوعتين من الأوقات: الأوقات التي تقع فيها الأحداث التي تتمّ في الدماغ، والأوقات التي نصبح فيها على وعي بتلك الأحداث أو التي تدخل فيها تلك الأحداث دائرة الوعي، بعبارة أخرى، قبول فكرة إمكانيّة تحديد توقيت اللحظة التي اتّخذ فيها القرار الواعي يعني الإقرار بأنّ التجارب الواعية شيء مختلفة عن الأحداث الدّماغية، راجع في ذلك الفصل الثالث والسّادس من الكتاب المبسط (الوعي، مقدّمة قصيرة جدًّا، لسوزان بلاكمور، ترجمة مؤسّسة هنداوي)، ومن الانتقادات الأخرى المهمّة أنّ تجارب ليبيت قد قامت على أفعال بسيطة، مثل تحريك الرسغ وخلافه، في حين أنّ الفعل والقرار الإنساني المعقد على الأرجح يختلف كثيرًا عن الأفعال البسيطة، فقرار مثل اختيار مجال الدراسة أو الوظائف معقد، ويصعب جدًّا التعامل معه عصبيًّا، (رضا).

المبدأين التّاليين: (1) أي تفاعل سببي يشمل تبادلًا للطاقة، و(2) "سرعة تغير الطاقة الكليّة في مجال مغلق من الفضاء تكافئ السّرعة الكليّة للطاقة المنتقلة عبر الحدود المكانيّة للمجال" أو نعبّر عن ذلك بشكلٍ أبسط، أنّ الطاقة تزداد أو تنخفض في مجالٍ ما فقط نتيجةً لدخول الطّاقة من مجالٍ مجاور أو خروجها إلى مجال مجاور.[1]

يتألّف الدّماغ البشري من حوالي 1012 نيرونًا عصبيًّا، ويوجد في كلّ واحد منها آلاف الاتّصالات مع الأعصاب الأخرى تقريبًا، وتسبّب التنبيهات الواردة من العضلات والأعضاء الحسيّة، إلى آخره، تنبّه الأعصاب «fire"، وعندما يتنبّه العصب ينقل كمونًا كهربائيًّا عبر محوره axon إلى عددٍ من النّهايات أو الأطراف terminals والتي ستحرّر بالتّالي نواقل كيميائيّة عبر الفراغ المشبكيsynaptic cleft ، وهو فجوةٌ صغيرة تفصل العصب عن كلّ من الأعصاب المجاورة، وهذه الموادّ الكيميائيّة ترتبط نفسَها على مستقْبلات في ديندرينات dendrites العصبونات المجاورة، فينتج عنه مرور كمون كهربائي عبر الديندريّة إلى جسم خليّة العصبون المجاور، وهذا الكمون عندما يضاف (أو يطرح من) الكمونات الآتيّة عبر الديندرينات الأخرى قد يكون كافيًا لينتجَ تنبّه العصب؛ وبالتالي تستمرّ العملية، وغالبًا تؤدي إلى إنتاج أحداث فيزيائيّة في أجزاء أخرى من الجسم.

تصنع متقدرات mitochondria العصب الطاقة على شكل جزيئات ATP تُستعمل في تفاعلاته، ومن الغلوكوز والأوكسجين التي تأتي للعصب عبر الدم، ومع وصول الطاقة إلى العصب من الموادّ الناقلة، تزداد الطاقة في العصب. إنّ تصنيع وتحرير النواقل الكيميائيّة يستهلك طاقة؛ وهكذا مع تنبّه العصب تنخفض الطاقة، وهكذا إن كان المبدئين الذين

---

(1) أكرر (بشكل أكثر تبسيطًا) أنّ التعبير الأعمّ عن المبدأ الذي يدعوه BPEC (نسخة الحدود من مبدأ انحفاظ الطاقة boundary version of the Principle of Energy Conservation) من كتاب روبن كولنز Robin Collins "الفيزياء الحديثة واعتراض انحفاظ الطاقة على ثنائيّة العقل والجسم Modern Physics and the Energy – Conservation objection to Mind – Body Dualism" الفصليّة الفلسفيّة الأمريكية، 42 – 31 (2008)45.

طرحناهما يحكمان الدماغ، فإنّ أيّ حدث دماغي سيحدث فقط عبر حادثٍ يتبادل الطاقة؛ والأحداث الوحيدة التي يمكن أنْ تتبادل هذا معها هي الأحداث المجاورة لها، وهكذا تصل الحجّة إلى القول، لا مجال لوجود أي أحداث واعية تصنع فرقًا في أيّ شيء يحدث في الدماغ.

لكنْ هنالك أسباب قويّة لنفترض عدم ثبات المبدأ (1) والمبدأ (2) بشكل عام تمامًا، لأنّ الفيزياء التقليديّة قد تجاوزتها فيزياء الكموميّة في عام 1925، فمِن نتائج النظريّة الكموميّة أنّ موقع وطاقة الجسيم دون الذّري لا يمكن قياسهما في وقتٍ واحد معًا بدقّة مشتركة أعلى من h\4π، حيث h هي ثابتة بلانك ($\Delta P \, \Delta q \geq 4\pi$ $\Delta P \, \Delta q \geq 4\pi$)، ونظرًا لأنّ مكان وطاقة الجسيم اللاحقيْن هي دالة لموقعه الحالي وطاقته الحالية، فهنالك حدٌّ أعلى للدقّة التي يمكن بها توقّع الموقع المستقبلي والطاقة المستقبليّة للجسيم، وهذه النّتيجة، أي مبدأ عدم التحديد لهايزنبيرغ Heisenberg indeterminacy principle، يتبع البنيّة الأساسيّة للنظريّة الكموميّة، وتمّ التحقّق منه جيدًا بشكل مستقلّ؛ ويمكننا أنّ نبين لأيّ أداة قد تقترح لتحرّي الموقع أو الطاقة للجسيم، أنّ استعمالها لتحري أحدهما سيلغي الاستعمالَ المتزامن لتلك الأداة، أو لأيّ أداة أخرى لتحرّي الآخر، وما يصحّ بخصوص حركة الجسيم دون الذّري يصحّ لمختلف الظواهر التي تشملها النظريّة الكموميّة، وهكذا بالإضافة إلى أنّك لا تستطيع قياسَ موقعِ وطاقة جسيمٍ معًا، فكذلك لا يمكنك أنْ تقيس معًا طاقة جسيم والزّمن الذي قسْتَه به بأكثر دقّة ممّا يحدث ضمن حدود مشابهة.

إنْ قستَ بدقّة الزمنَ الذي قمتَ فيه بقياس طاقة جسيم، فلنْ تكون قادرًا على قياس القيمة الدقيقة لتلك الطّاقة، وبالتّالي لن تتمكّن من توقّع قيمته التالية بدقّة. كلّ الظواهر دون الذريّة تتأثّر بعدم اليقين أو عدم التّحديد الكموميّ، ومن هذه الظواهر التي لا يمكننا بالنتيجة أنْ نتوقّعها بدقة أكثر من مجال معيّن هي زمن التفكّك الذري؛ كلّ ما يُمكننا قوله لأيّ ذرّة من هذه (مثلًا ذرة الكربون 14) هو أنّ لها نصفَ عمر معيّن (مثلًا 5600 عامًا) أي أنّ هنالك احتماليّة قدرها $\frac{11}{22}$ أنّها قد تتفكك في مدة 5600 عامًا القادمة.

يعتقد معظمُ الفيزيائيين أنّ البيانات المفسّرة بالنظريّة الكموميّة لا يمكن تفسيرها اعتمادًا على أيّ نظريّة حتميّة [1] وبالتالي يعتقدون أنّه على المستوى الصغروي فإنّ الطبيعة ليست غير قابلة للتوقّع تمامًا فحسب؛ بل أنّها غير حتميّة تمامًا[2] فهنالك على سبيل المثال احتمالٌ طبيعيّ فقط بقيمة $\frac{11}{22}$ أنْ تتفكّك ذرة الكربون 14 خلال 5600 عامًا، أو بالنّسبة لأوضاع معينة أخرى مجرد احتماليّة طبيعيّة (مثلًا $\frac{11}{22}$ أو $\frac{22}{33}$) بأنْ يمرّ الفوتون المنبثق من مصدرٍ ما في اتجاه شاشة لها شقّان، عبر أحد الشّقّين وليس الشّق الآخر، على العموم إنّ حالات عدم التعيين على المستوى الصغير ستأخذ متوسّطًا لها

---

(1) طرح ديفيد بوم David Bohm نظريّة حتميّة منافسة للبيانات ذات الصّلة في 1952، وقد طوّرها بوم وفيزيائيون آخرون منذ ذلك الحين، ولكن هذه النظريّة لم تلقَ دعمًا واسعًا.

(2) إنّ التفسير بعدم التّعيين indeterministic لصيغة النظريّة الكموميّة الذي قدّمته للتّو، هو باعتقادي ما يقدمه معظم الفيزيائيّين إلى الآن، وبناءً على هذا التّفسير، فإنّ تصرّف الجسم الفيزيائي بعد القياس غير قابل للتّعيين، إمّا لأنّ القياس بحدّ ذاته "يسبّب انهيار الحزمة الموجيّة wave packet" بطريقة غير قابلة للتّعيين (رغم أنّ الحزمة الموجيّة ستتطوّر لاحقًا بطريقة حتميّة حتى القياس التّالي)، أو لأنّ القياس يكشف كيف تطوّر الحزمة الموجيّة كلّ الوقت بأسلوب غير قابل للتعيين، إنّ النسخة الأولى هي "تفسير كوبنهاغن Copenhagen interpretation" وهي بالمحصلة مجرّد وصف لما يحدث، في حين تنكر احتماليّة لأيّ تفسير أعمق، وللنّسخة الثانية اطّلع، على سبيل المثال، على مقالة "نظريات الانهيار Collapse Theories" على موسوعة ستانفورد للفلسفة Stanford التي كتبها G, Ghiradi والمراجعة عام 2007.

إنّ تفسير صيغة النظريّة الكموميّة كبديلٍ للتفسير غير الحتمي (غير القابل للتّعيين) يؤكد أنّ دالة ψ هي دالّة حتمية، يقسم القياس العالم إلى عالمين أو أكثر، وتقع إحدى النّتائج الممكنة للقياس في عالم ما، هنالك نقاش واسع وكاملٌ لتفسير العوالم المتعدّدة للنظريّة الكموميّة في كتاب حرّره S, Sanders وآخرون، العوالم المتعددة؟ many worlds، مطبعة جامعة أوكسفورد 2010، والمشكلة الرئيسيّة في هذا التفسير أنّه بحسب الظاهر يتضمن كما لو أنّ الشّخص ينقسم إلى شخصين - وأقول إنّ هذا مستحيل منطقيًّا (انظر الفصل السّادس الفقرة الثانية)، والمشكلة الكبيرة الأخرى، وبالنسبة لذهني هي مشكلة لا يمكن تجاوزها، إنّ هذا التفسير أنّه لا يمكن أن يعطي معنى مقبولًا لما تدّعي النظريّة الكموميّة من أنّ النتيجة الطبيعيّة لمعظم القياسات أن تكون إحدى النتائج أكثر احتمالًا من الأخرى - نظرًا لأنّ هذا التفسير يدّعي أنّ كلّ نتيجة محتملة ستقع في كونٍ ما أو غيره (ولا تقدّم أي معنًى لـ "عدد" الأكوان التي تقع فيها النّتائج)، لذلك افترض مسبقًا نسخة التّفسير باعتماد اللاحتميّة (عدم التعيين).

على المستوى الكبير؛ من المُحتمل جدًّا أنّ نسبةً قريبة من $\frac{11}{22}$ الذّرات في تجمع كبير من ذرّات الكربون 14 ستتفكّك خلال 5600 عامًا، ولكن قد توجد أنظمة تكون حالات عدم التعيين على المستوى الصّغير لها تأثيراتٌ على المستوى الكبير؛ ويمكنُ للمرء على سبيل المثال أنْ يجهز قنبلة نوويّة بحيث يكون انفجارُها معتمدًا على احتمال تفكّك ذرّة معيّنة في مجموعة ذرّات في ساعة معينة أو عدم تفكّكها.

ويتبع من كلّ هذا، أنّ كلّ المبادئ الفيزيائيّة في الفيزياء التقليديّة مثل المبدأ (2) تثبت فقط كتعميمات إحصائية، فيمكنُ كسبُ أو خسارة كمّيات قليلة من الطاقة خلال فترة قصيرة، وتسمح النّظريّة الكموميّة بما يبدو وكأنّه تداخلًا سببيًّاa causal interaction ، دون أي نوع من (التبادل) من نمط طاقة – حركة، أنّ ارتباط مفارقة EPR (مفارقة أينشتاين، وبودولسكي، وروزن لنقد مبدأ عدم التعيين) حيث تؤثر قراءة من مشعرٍ على قيمة قراءةٍ متزامنةٍ من مشعرٍ بعيد (في حين أنّ مبادئ نظريّة النسبيّة لا تجيز إمكانيّة التّبادل الآني طاقة – حركة)[1] ورغم كلّ هذا، قد يحدث بمجرّد أنْ يتبين أنّ النظريّة الكموميّة يومًا ما خاطئة أو تستبدلها نظريّة أكثر احتمالًا للصّحة بناءً على الأدلة، ولكن في أي مرحلةٍ من مراحل العلم يجب أنْ نستنبط النّتائج من الدّليل الذي نملكه، وليس من الدليل الذي نخمّن أنّنا قد نحصل عليه، وقد تفسّر نظريّة في القرن القادم الظّواهر الفيزيائيّة والكيميائيّة التي تدّعي النّظريّة الكموميّة أنّها تفسّرها اليوم بطريقةٍ مختلفة كلّيًّا عن النّظريّة الكموميّة، لكن إلى أنْ تؤيد الأدلّة مثل هذه النظرية، يجب علينا أنْ نصل إلى نتائجنا بالاعتماد على أصحّ نظريّة متوفرة لنا.

إنّ هذه الاحتمالات التي فتحتها النظريّة الكموميّة قد أدّت إلى نظريات متعددة عن الكيفيّة التي قد تؤثر بها الأحداث العقليّة على الأحداث الدماغية، سواء كان انتقال تنبيه العصب إلى العصب المجاور يعتمد على الكميّة ذاتها من الناقل الكيميائي المتحرر في

(1) كولينز المرجع نفسه، ص 39، نظرًا لأنّ الارتباطات (أي، بين اتجاه الدّوران "سبين Spin" للجسيمين المتشابكين «Entangled») المسجل بالمشعرين، لا يمكن أن تُعزى إلى سببٍ مشترك (مع التّسليم بصحّة "لا متساويّة بل Bell inquality") يبدو أنّه لا يوجد سبيل لتفسيرها إلّا من خلال فعل متزامن على جسيميْن متباعدين.

المشبك العصبي، والمسافة ذاتها بين الأعصاب (عرض المشبك العصبي) والمقدار نفسه من المواد الكيميائيّة المنقولة التي ترتبط بالمستقبلات Receptors، إنّ كميات النواقل الكيميائيّة والمسافات المشمولة بهذا الانتقال ضئيلة جدًّا؛ فتخضع المسألة غالبًا لاحتماليّة طبيعيّة من قيمة محدّدة معتبرة أكبر من الصفر 0 وأقلّ من الواحد 1 بخصوص إنْ كان الكمون الكهربي الناتج عن تنبيه العصب سينتقل إلى عصبٍ مجاور، وجادل عددٌ من الكتّاب بأنّ هذه هي النقطة التي يمكن أنْ تؤثّر فيها الأحداث العقليّة على الأحداث الدّماغيّة دون أنْ تخرق أيّ مبادئ فيزيائية.[1] ولكن يبقى أنْ نثبت إنْ كانت أيٌّ من هذه التّدخلات تحدّد إنْ كان عصبًا ما متنبّهًا سيؤثّر بما يكفي على أعصاب أخرى ليحدد تأدية فعل قصديّ ما، ولكن قد يصحّ أنّ الدّماغ نوعٌ من الأنظمة التي تسبّب تعيينات على المستوى الصغير ولها تأثيرات على المستوى الكبير.

وإليكم ملخّصٌ حديثٌ عن حالة الدّليل بخصوص مسألة إن كانت نتيجة هذه العمليّة لعصب ما تسبّب تنبيهَ عصبٍ آخر غير معينة من أي مستوى معتبر:

يشير الدليل الحالي أنّه عندما يصل كمون فعل إلى النّهاية قبل المشبكية، فإنّ تحرير حويصلةٍ مفردة لناقلٍ مشبكي Synaptic vesicle هو فرصة منخفضة إلى درجة ٪20، وتبدي اختبارات النّماذج الدقيقة لتحرّر الحويصلات أنّ احتمال تحرّر حويصلة النواقل العصبيّة كاستجابة لكمون فعل منفرد يمكن وصفها كعمليّة عشوائيّة ذات توزيع مشابه لتوزيع بوسان Poison – Like، يبدو تحرير الحويصلات ظاهريًّا عمليّة لا حتميّة (غير

(1) على سبيل J, C, Eccler و F, Beck في مقال "العمليات الكموميّة في الدماغ: أساس علمي للوعي" من كتاب حرره N, Osaka بعنوان الأساس العصبي للوعي Neural Basis of Consciousness، مطبعة جون بنيامين، 2003؛ و J, M, Schwartz و H, P, Stapp و M, Beauregard في "الفيزياء الكموميّة في علم الأعصاب وعلم النّفس: النموذج العصبي الفيزيائي لتفاعل العقل – الدماغ Quantum physics in neuroscience and psychology: a neurophysical model of mind – brain interaction" محاضر فلسفيّة للجمعيّة الملكية: العلوم البيولوجية، على الشبكة http: / /www – physics.lgl.gov /~stapp /stappfiles.html

قابلة للتعيين)، وقدمت الدراسة الدقيقة للعناصر الأخرى في منطقة المشبك Synapse مجموعة نتائج مشابهة عالية العشوائيّة stochastic، فعلى سبيل المثال تبدو الأغشية ما بعد المشبكيّة أنّها تملك عددًا محدودًا فحسب من مستقبلات النواقل العصبية، و..، خلال النقل المشبكي قد ينشط مقدارٌ لا يتجاوز جزيء أو جزيئين من أنواع الجزيئات المستقبلة، وتحت هذه الظروف..، قد تسمح قناة أيونيّة مفتوحة واحدة لعددٍ محدود من أيونات الكالسيوم أو الصوديوم بالدّخول إلى العصب. ويوجد دليلٌ على أنّ فعلَ مستقبلٍ منفرد وعددًا محددًا من الأيونات التي أدخلها إلى الخليّة قد يؤثّر على الغشاء ما بعد المشبك، إنّ هذه البيانات كلها مجتمعةً تقول بأنّ كمون الغشاء الخلويّ هو محصلة تفاعلات على المستوى الذري، يتحكم بكثير منها الفيزياء الكموميّة، وبالتّالي فهي أحداثٌ غير قابلة للتّعيين حقيقةً، وتحت ظروف يكون فيها نشاطُ كثيرٍ من المشابك العصبيّة مرتبطًا مع بعضها البعض، ويدفع شحنة الغشاء الخلوي إلى أعلى من عتبةِ توليد كمون الفعل أو أخفض منها، فإنّ شبكة العصبونات نفسها ستحافظ إجمالًا على وصفٍ محدّد، وبدت المشابك العصبيّة نفسها عشوائيّة (أي غير قابلة للتّعيين)، وبالمقابل عندما لا يكون النّشاط المشبكي غير مرتبطٍ مع بعضه البعض، وعندما تكون قوى التنبيه والتثبيط متوازنة، فإنّ تموّجاتٍ صغيرةً غير مرتبطةٍ مع بعضها البعض في احتمالات المشبك ستدفع الخلايا إلى أعلى من عتبة التّنبيه أو أخفض منها، وفي هذه الظروف، سينتقل عدم التعيين في المشابك العصبيّة إلى شحنة الغشاء، ومنه إلى نمطِ توليد كمون الفعل، وسينعكس عدم التّعيين في نمط توليد كمون الفعل، رغم تباينه إلى عدم تعيين أساسي في الجهاز العصبي[1].

(1) باول غليمشر Paul w, Glimcher "اللا تعيين في الدماغ والسلوك Indeterminacy in Brain and Behavior" مجلة المراجعة الحوليّة لعلم النّفس، 66 – 25 (2005) 56، انظر الصفحات 48 – 9، وأشكر د، غليمشر لسماحه بإعادة نشر هذا الملخص لحالة الدليل عن اللا تعيين في النقل المشبكي، وانظر أيضًا إلى تحليل مشابه عند مدى تحديد «حتمية» الدماغ في H, Atmanspacher و S, Rotterفي "عن وجود الحتميّة (التحديد) أو غيابها في الدماغ On determinacy or its absence in the brain" في كتاب حرره ريتشارد سواينبورن؛ الإرادة الحرة والعلم الحديث، الأكاديميّة البريطانية، 2011.

وضع هنري ستاب Henry Stapp على مدى سنواتٍ خلاصة تفسيرٍ يعلل لماذا علينا افتراض أنّ النيّات – وليس أيّ أحداث واعيّة أخرى – قد تسبّب فروقًا في الأحداث الدماغية[1] يجلب الإنسان حادثًا دماغيًّا سينتج في النّهاية حركة جسديّة تشكّل الفعل الذي سعى الفاعل إلى التسبب به، وذلك بتركيز انتباهه على عصبونٍ ما عندما يكون في الحالة المناسبة، وبالتّالي يوقفه في تلك الحالة، بناءً على تأثير كمومي يسمّى تأثير زينو :Zeno

إنْ قام أحدهم – تحت شروطٍ مناسبة – بطرح متكرّر للسّؤال المتحرّي نفسه بسرعة كافية، فسيميلُ تسلسل الاستجابات عندها للتراكم في مكانه، وبسبب قيد إعادة الطرح السّريعة البالغة العشوائية، ستتثبّت الاستجابة: كلّ الاستجابات ستخرج نفسها، رغم أنّه قد تعمل قوى فيزيائيّة قويّة]من العصبونات المجاورة والمادّة الدماغيّة الأخرى[لجعلها تتغيّر، ولذلك فإنّ التّلاعب بالتوقيتات Timings للأفعال المتحرّية، التي يتحكم بها وعي الفاعل، يمكن أنْ تملك – حتّى في دماغ دافئ ورطب – نوعًا خاصًّا من التأثير الفيزيائي، إن أمكن عبر جهدٍ عقلي لفاعل أن يسبّب زيادة كافية في سرعة التحرّي Probing Rate، فيمكن لذلك الفاعل أنْ يسبّب حالة نيّة وانتباه لتبقى النيّة في مكانها أطول ممّا ستكون عليه الحالة إن لم يبذل هذا الجهد.[2]

وهكذا يدّعي ستاب أنّ «النظريّة الكموميّة هي بالمحصلة نظريّة نفسيّة فيزيائيّة أساسًا»، ومتابعًا للدّليل السّابق الذي قدّمه ويغنر Wigner، يعتبر أنّ الكائنات الواعية فقط، وليس الأجهزة الفيزيائيّة فحسب، يمكن أنْ تسبّب انهيارَ حزمة موجيّة wave packet.[3]

(1) انظر ستاب H, Stapp "نظريات ميكانيك الكم للوعي Quantum Mechanical theories of Consciousness" تحرير M, Velmans و S, Schneider، دليل بلاك ويل للوعي، مطبعة بلاك ويل، 2007.

(2) ستاب "نظريات الميكانيك الكمومي" ص 306

(3) المرجع نفسه ص 300

واقترحَ قلّةٌ من الفيزيائيّين امتدادات للنّظريّة الكموميّة قد تسمح بتفاعل بين الأحداث الواعية والأحداث الدّماغيّة [1] في حين معظم الفيزيائيّين يعتبرون أنّ نظريّة ستاب والتطوّرات الأخرى للفيزياء الكموميّة التي تفسر التّفاعل بين الأحداث الواعية والأحداث الدماغيّة مليئة بالتخمينات وضعيفة البناء، لكنْ يجب أنْ يكون معلومًا لنا أنّه مع مجيء النظريّة الكموميّة لم يعدْ ممكنًا الاحتكام إلى حجّة سريعة من الفيزياء الحتميّة لنفي إمكانيّة تداخل الأحداث الواعية بالعمليات الدماغية، إنّ تطبيق النّظريّة الكموميّة على سلوك الأعصاب الفرديّة وتطوّر البحث في كيفيّة تأثير الأعصاب الفرديّة على العمليّات الدماغية، سينتج بالتأكيد نتائج مهمّة في العقود القادمة.

5 - لا يمكنُ تبريرُ الإغلاق الفيزيائي السّببي على الإطلاق

بطبيعة الحال فأنّا مقتنعٌ بأنه لا توجد أيّ نتائج تجريبيّة من أيّ علم قد تبرر الإغلاق الفيزيائي السّببي CCP، وقد ادّعيت سابقًا في هذا الفصل أنّه "من الواضح تمامًا" أنّ معظم الأحداث الواعية تسبّبها أحداث دماغية، لكنّي سأترك الأمر مفتوحًا باستثناء جانب واحد للقول بأنّ الأحداث الواعية تنشأ من الأحداث الدماغيّة فقط حتى الفصل السّابع، ومن الواضح تمامًا أنّنا قادرون على تذكر الخبرات السابقة لمجرّد أنّ خبراتنا تسبّب في الدماغ "آثارًا traces" يمكننا أنْ نصل إليها لاحقًا، هنالك بعضُ الأدلّة التّجريبيّة على أنّ منطقةً ما من الدّماغ يجب أنْ تستقرّ بها هذه الآثار: الذاكرة الحقيقة قصيرة الأمد للأحداث أكثر من بضع دقائق سابقة بقليل (وكذلك الذاكرة طويلة الأمد التي تعتمد على هذه الذاكرة قصيرة الأمد) وتعتمد على عمل بنيّة في الدّماغ تسمّى "شقّ الحصين hippocampus"، وثبت على سبيل المثال أنّ المريض الذي أزيل عنده شقّ الحصين غير قادر على تذكّر أيّ شيء حدث له مدّته أكثر من بضع دقائق.[2] ولذلك سأفترض

(1) انظر نقاش نظريّة بينروس - هاميروف Penrose - Hameroff في كتاب ستاب، المرجع نفسه الصفحات 10 - 309

(2) انظر وصف هذا حالة المريض في كتاب طومسونR, F, Thompson الدماغ The Brain، مطبعة ورث الطبعة الثالثة، 2000، الصفحات 3 - 392

أنّ الاعتماد السببي للوعي صحيح، على الأقلّ بالنّسبة للذاكرة الحقيقيّة للخبرات، مع استثناء محتمل للذّاكرة التي تحدث قبل فترةٍ قصيرة جدًّا، يتطلب أنْ تسبب هذه الخبرات أحداثًا دماغيّة تسبب بدورها لاحقًا الذاكرة، وبناءً على هذا الافتراض لننظر ما هو الدّليل الذي يبيّن صحة الإغلاق الفيزيائي السببي.

يشكّل الإغلاق الفيزيائي السببي CCP نظريّة علميّة باعتباره ادّعاءً يخصّ أيّ أنواع الأحداث تسبّب أنواعًا أخرى من الأحداث، وقد جادلت في الفصل الثّاني مؤيدًا ما سمّيته الافتراض الإبستيمي EA بأنّ:

(1) الاعتقاد المبرّر بنظريّة علميّة (والتي ليست نفسها ثمرة نظريّة أعلى مستوى منها يوجد للمعتقد بها اعتقادٌ مبرّر) يتطلّب اعتقادًا مبرّرًا بأنّ النظريّة تعطي توقّعات صحيحة.

(2) الاعتقاد المبرّر بأنّ نظريّة ما تعطي توقّعات صحيحة يقدّمه (ما لم تكن ثمرة لنظريّة أخرى يوجد للمُعتقد بها اعتقاد مبرّر) الدّليل من الخبرة والذّاكرة والشهادة الظاهرة فحسب، بأنّ النظريّة تتوقّع أحداثًا معينة، وأنّ هذه الأحداث قد وقعت.

(3) يضعف هذا التّبرير بوجود دليلٍ على أيّ خبرةٍ ظاهرة لم يسبّبها الحدث المختبر ظاهريًّا، وأيّ ذاكرة ظاهرة لم تسبّبها الخبرة الظاهرة للحدث المتذكّر ظاهريًّا، أو أيّ شهادة ظاهرة لم تسبّبها نيّة الشّاهد لتسجيل خبرته أو ذاكرته الظاهرة.

إنّ المعيار الأساسي FC الذي يدعم الافتراض المعرفي EA، هو أنّ الاعتقاد المبرر بأنّ حدثًا ما ε قد وقع، يتطلّب وجود الافتراض بأنّ ε حدثٌ يكون للشخص وصول خاصّ إليه، أو يسبب حدثًا ما يكون للشخص وصول خاصّ إليه؛ ما لم يبرّر الاعتقاد بوقوع ε كمحصّلة لنظريّة أعلى مستوى، تتوقّع أحداثًا يبرّر الاعتقاد بوقوعها بناءً على شيء مستقلّ عن تلك النظرية، وعندها فالاعتقاد المبرّر بتقديم النظريّة لتوقّعات صحيحة

يتطلب (ما لم يبرّر بنظريّة من مستوى أعلى) الافتراض بأنّ كلًّا من إدراك حسابات توقّع النظريّة لأحداث معينة، والأحداث المتوقّعة، يمكن الوصول إليها أو تسبّب تأثيرات يمكن الوصول إليها من قبل المعتقد، وقد ادّعيت في الفصل الثاني بأنّ المعيار الأساسي هو معيارٌ مركزيّ لحكمنا على مصداقيّة نظريّة علمية.

وهكذا يبدو أنّه يبرّر لعالم ما الاعتقاد بمذهب الإغلاق الفيزيائي السببي CCP نتيجة لامتلاكه دليلًا يخصّ متى تقع أحداث واعية مختلفة (مرتبطة بالأحداث الدماغية)، أو التي سميتها الدّليل من النّمط ألفا؛ لأنّ الإغلاق الفيزيائي السببي يضع توقعات تخصّ مثل هذا الدليل، كما رأينا مسبقًا يتوقّع مذهب الإغلاق الفيزيائي السببي أنّه سواء وقع أو لم يقع نوعٌ من الحدث الواعي خلال الجزء الأوّل من تسلسل ما من أحداث دماغية، فلنْ يحدث فرقًا بخصوص اكتمال أو عدم اكتمال التّسلسل (وبالتالي التسبب بالسلوك العام). إن اختبر هذا التوقّع على عينة عشوائيّة كبيرة من أنماط مختلفة من تسلسلات الأحداث الدماغيّة (خصوصًا تلك التي تنتهي بأحداث يفترض أنّها ناتجة عن النّيات)، وإنِ اختبر على مختلف أنواع الأحداث الواعية (خصوصًا النّيات)، ووجد أنّها صحيحة، فإنّ هذا - كما يبدو - سيكون دليلًا قويًّا مؤيّدًا لمذهب الإغلاق الفيزيائي السببي، ولاختبار هذه التوقّعات يجب على العالِم أنْ يعرف أزمنةَ وقوع مختلف الأحداث الواعية، وتكون طريقة معرفة الأحداث الواعية من الآخرين عبر ملاحظة سلوكهم، والنوع الظاهر من السلوك الذي يمكن أنْ نعرف منه نواياهم بالتفصيل الذي يلزمنا لبناء نظريّة علميّة سيكون من ذاكرتهم الظاهرة عنها، والعلماء الذين يقومون بتجاربَ من نمط تجارب "ليبت" يعتمدون على هذه الشهادة، يمكننا أنْ نعرف أحداثنا الواعية السابقة من الذاكرة، أم أحداثنا الحالية فنعرفها من الخبرة، والعالم الذي يختبر توقّعات تخصّ وقوع أحداثٍ واعية من نوعٍ معيّن في ظروف معينة (مثلًا ظروف تجارب من نمط تجارب "ليبت") يمكنه بطبيعة الحال أنْ يعرف أزمنة وقوع الأحداث الواعية ذات الصّلة من نظريّة أوسع T التي من نتائجها أنّ أنواعًا معينة من الأحداث الدماغيّة تحدث دومًا

في الزمن نفسه تقريبًا مثل أنواع معيّنة من الحدث الواعي (مثلًا، النّيات)، وهكذا يمكن للعالم تمييزُ متى وقعت النيّة من خلال دراسة دماغ الشّخص، ويستنبط - عبر نظريّة T - أي أحداث واعيّة قد وقعت، لكنّ النظريّة T ولأنّها نظريّة لتحديد متى تقع الأحداث الواعية، لا يمكن الاعتقاد المبرّر بها نفسها إلّا في مجال الأدلّة عن متى وقعت الأحداث الواعية في الماضي، وهذا يتطلّب بالنهاية الاعتماد على الشّهادة الظاهرة (أو الاعتماد على سلوكٍ آخر للأفراد يفسِّر بشكلٍ أفضل بافتراض وجود هذه الأحداث الواعية) و/ أو الذاكرة والخبرة الظاهرة.

لكنْ إنْ كانت الشّهادة الظّاهرة ستشكّل دليلًا على وقوع الأحداث الواعية يجب على العالِم - بحسب الافتراضِ المعرفي - أنْ يفترض أنّ الأفراد قد دُفعوا ليخبروا عن أفعالهم نتيجة للاعتقاد بوقوع الأحداث الواعية مع نيّة الإخبار بحقيقة اعتقادهم؛ السّبيل السببي الذي يجب أنْ يمرّ عبر حادثٍ دماغي، ولكن إن كان الإغلاق الفيزيائي السببي CCP صحيحًا؛ فلنْ تسبب أي أحداثٍ واعية أيّ حدث دماغي يدفع الأفراد ليخبرونا بأفعالهم، ولكن لا يمكن الاعتقاد المبرّر بأيّ نظريّة اعتمادًا على دليل وقوع أحداث، لا يمكننا الحصول على دليل وقوعها إلّا إن افترضنا عدم صحة النظرية، ولذلك فالاعتقادُ المبرّر بالإغلاق الفيزيائي السّببي غير ممكن بناءً على الشهادة الظاهرة، والأمر نفسه ينطبقُ على الاستنباط من سلوكٍ آخر للأفراد للوصول إلى أحداثهم الواعية التي تفسر ذلك السّلوك، وقد رأينا في الفصل الثّالث أنّ الاستنباط من السّلوك للوصول إلى الأحداث العقليّة يفترض مسبقًا أنّ الأحداث العقليّة تسبّب السلوك، (وسنرى أنّ ادّعاءاتي اللاحقة عن الافتراضات الضّروريّة لاستخدام الشّهادة الظاهرة كمصدرِ معرفة للحدث الواعي عند الآخرين، تنطبق أيضًا على استخدام أي سلوك عام آخر كمصدر لهذه المعرفة، ولذلك أطلب من القارئ أنْ يفهم إشاراتي اللّاحقة إلى هذه الافتراضات المتضمنة في الأوّل أنّها تنطبق كذلك في الآخر).

قد يتذكّر العالِم ظاهريًّا أحداثه الواعية الخاصّة، ويبرّر للمرء (اعتمادًا على الافتراض المعرفي) أنْ يثق بذاكرته الظاهرة بناءً على الافتراض بأنّها نشأت عن خبرته السابقة فحسب،

لكن العالِم سيعلم ما ادّعيته سابقًا، أنّه قد نشأت فعليًّا كلّ ذاكرة صحيحة بشكل أكثر مباشرة من الأحداث الدّماغية، فيعلم العالم إنْ كانت تلك الذاكرة قد نشأت عن خبراته السابقة، فإنّ تلك الخبرات يجب بداية أنْ تسبّب أحداثًا دماغيّة، وهو أمر تنفيه فكرةُ الإغلاق الفيزيائي السببي، فنقول مجددًا لا يمكن الاعتقاد المبرّر بالإغلاق الفيزيائي السّببي بناءً على الذاكرة الظاهرية؛ لأنّه لا يمكن فعليًّا الاعتقاد بأيّ ذاكرة ظاهريّة إلّا بافتراض عدم صحة الإغلاق الفيزيائي السببي، حتّى إن أمكن للنّاس امتلاك اعتقاداتٍ مبرّرة عن الأحداث الواعية التي تحدثُ معهم الآن، ويمكنهم الحصول على ذاكرة صحيحةٍ عن أحداث واعية حديثة دون حاجةٍ لآثار تتركها في أدمغتهم، فإنّ هذا بالكاد يقدّم لأي عالِم دليلًا كافيًا لتوقّعات ناجحة (بالإضافة لأيّ كميّة من الدّليل عن الأحداث الدماغية) تعطي حتى للعالِم اعتقادًا مبررًا بالإغلاق الفيزيائي السببي، ولذلك فلا يمكن لأحد عمومًا أنْ يكون لديه اعتقاد مبرّر بالإغلاق الفيزيائي السببي بناءً على دليل يؤيّده من نمط ألفا؛ لأنّ الإغلاق الفيزيائي السببي CCP ينكر توفّر الدّليل الكافي من ذلك النّوع.

يفترض علماءُ الأعصاب المعاصرون الذين يجرون تجاربَ من النّوع الذي وصفته سابقًا في هذا الفصل إمكانيّة الوصول إلى الحياة الواعية لكثير من الأفراد، (وبالتالي إلى دليل من النمط ألفا)؛ ويلزم ذلك الافتراض لاختبار التوقّع المُناقش سابقًا، بأنّه (في ظروف تجارب من نمط تجربة "ليبت") ستقع سلسلة الأحداث الدماغيّة نفسها (التي تبدأ قبل تشكيل النيّة)، وتسبّب حركة الجسد المشكلة للفعل المقصود في غياب النيّة، وما لم يتمّ تحقّق هذا التوقّع فإنّ النتائج التجريبيّة لا تبين أنّ النيّة لا تسبّب الحركة، ولاختبار هذا التوقّع يجب أنْ نعلم متى يكون عند الشّخص نيّة، والطريقة الوحيدة للحصول على هذه المعلومة تكون من سلوك الأفراد، والنّوع الطبيعي للسّلوك ذي الصّلة هو ما يخبرنا به الأفراد، وتفترض التجارب أنّ اعتقادات الأفراد عن أحداثهم الواعية الحالية (بما فيها اعتقادات ذاكرتهم عن الأحداث الواعية السّابقة) مرتبطة بشهاداتهم (بمعنى أنّ الشّهادة سجلّ صحيح لاعتقاداتهم)، والسبب الطبيعي لافتراض هذا أتى من الافتراض

المعرفي؛ نيّة الأفراد لإخبار الحقيقة بخصوص اعتقاداتهم بالإضافة إلى أنّ الاعتقادات هي ما يسبّب الشهادة، إن افترضنا أنّ الارتباط لهذا السبب موجود فإنّنا نفترض بالفعل عدم صحة الإغلاق الفيزيائي السببي في جانب ما لكي نختبر التوقّع المهمّ والضّروري لتقديم تبرير يفسّر تجارب "ليبت"، والتي تدّعي أنّ النيّات لا تسبّب حركات اليد، وهكذا فلا يمكننا الاعتقادُ المبرر بأنّ النيات لا تسبّب حركات اليد إلّا إن اعتقدنا بشكل مبرّر أنّها تسبّب الذاكرة الظاهرة التي تخصها.

لكنْ قد يكون لنا أرضيّة جيّدة لنعتقد بأنّه في ظروف معيّنة لتجارب من نمط تجارب "ليبت"، فإنّ الشهادة الظّاهرة لا تسببّها النيّة التي أنتجتها، ورغم هذا تبقى قابلة للاعتماد عليها عمومًا، (في أنّها تسجِّل بشكلٍ صحيح اعتقادات الشّخص الذي يجري عليه الاختبار)، ولكن هذه الأرضيّة لا تأتي من نظريّة علميّة أوسع تحدّد متى تكون الشّهادة الظّاهرة للفرد المختَبر عليه لاعتقاد عن حياته الواعية مرتبطة أم غير مرتبطة مع وقوع ذلك الاعتقاد، فالاعتقادُ المبرّر بتلك النظريّة العلميّة الأوْسع سيتطلّب اعتقادًا مبرّرًا بأنّ تلك النظريّة تقدّم توقّعات صحيحة، ويلزم أنْ تكون التوقّعات تخصّ تحديد متى حدثَ في مناسبات أُخرى إنِ ارتبطت الشّهادة الظاهرة للأفراد مع اعتقاداتهم عن حياتِهم الواعية، ولكنْ لكي يوجد اعتقادٌ مبرّر بأنّ هذه الارتباطات المتوقّعة قد حدثت سيكون علينا الاعتماد بالنّهاية على الشهادة الظّاهرة للأفراد عن ما الذي يعتقدونه بخصوص حياتهم الواعية (أي اعتقاداتهم بخصوص أحداثِهم الواعية الحالية والسابقة)؛ وبالتالي - اعتمادًا على الافتراض المعرفي - علينا أنْ نفترض أنّ الشهادة الظّاهرة للأفراد قد نشأت من نياتهم للإخبار بالاعتقادات الصحيحة، وإنْ كنّا سنستخدم اعتقاداتِ الذّاكرة للأفراد عن أحداثهم الواعية السابقة كدليل على الأحداث الواعية تلك، فيجب أنْ نفترض وجودَ علاقة سببيّة (قد تحتمل استثناءً مُمكنًا غير مهمّ) بين الأوّل والآخر تعتمد على الأحداث الدماغية.

وأستنتج أنّ تجاربَ من نمط تجربة "ليبت" لا تبيّن حتّى الآن ضمن ظروفها التجريبيّة أنّ النيّات لا تسبّب حركات جسدية؛ ولكن حتّى إنْ أثبتت التّوقعات الضّروريّة

صحّة هذا؛ فإنّ ذلك سيثبت الإغلاقَ الفيزيائي السّببي في تلك الظروف الخاصة بناءً على افتراض عدم صحّته عمومًا، لكنْ قد يبدو أنّ أحدهم لا يحتاج للاعتمادِ على الأحداث الواعية (أي الأدلّة من النّمط ألفا α) ولكن سيعتمد - فقط - على الأدلّة من الأحداث الفيزيائيّة (الأدلّة من النمط بيتا β) لتقديم اعتقاد مبرّر بصحّة الإغلاق الفيزيائي السببي، نتيجة الاعتقاد المبرّر بنظريّة عامة عن العالم يكون من نتائجها صحّة الإغلاق الفيزيائي السببي، ومن الأمثلة على الاحتكام إلى نظريّة عامّة عن العالم يكون مِن مقتضياتها أنّ العالم الفيزيائي مغلق سببيًّا؛ الاحتكام إلى مبادئ مصونيّة الطاقة، وأنّ كلّ أنواع التسبّب تشمل تبادلًا للطاقة، وقد ناقشناها في مقدمة هذا الفصل، ولكن يلزمنا فقط نظريّة حتميّة أضيق تقول بأنّ كلّ حدث دماغي له شرطٌ سببي مباشر كافٍ وضروري؛ هو حدث دماغي آخر (أو حدث فيزيائي آخر)، فتلك النظريّة ستقتضي الإغلاق الفيزيائي السببي؛ لأنّه إن كان كلّ حادثٍ دماغي له حادثٌ دماغي آخر (أو فيزيائي) كشرطٍ سببي مباشر ضروري وكافٍ، فلا يمكن لأيّ حادث دماغي أنْ يكون له حادثٌ واعٍ كشرطٍ سببيّ ضروري؛ وستستثنى الحتميّة المفرطة، وقد نفكّر بأنْ يمكننا وضع نظريّة فيزيائيّة حتميّة من هذا النّوع معتمدين فقط على دليل وحيد عن أي أحداثٍ دماغيّة وقعت ومتى وقعت (نسبة إلى الأحداث الدّماغيّة والفيزيائيّة الأخرى)، وسيكون دليلًا من النّمط الذي سمّيته دليلًا من النمط بيتا، إن وجدنا في أيّ عينة عشوائيّة من الأحداث الدماغيّة (وبالأخصّ الأحداث الدماغيّة المفترض أنّها نشأت عن الأحداث الواعية) أنّها تتبع تلك النظريّة فيكون لكلّ منها حادث دماغي ما (أو حادث فيزيائي) كسببٍ مباشر كافٍ وضروري له، فسيبدو ذلك دليلًا قويًّا لصالح الإغلاق الفيزيائي السببي.

يمكن لأحدهم أنْ يعتقد بشكلٍ مبرّر بوقوع أحداث معينة في أدمغة الآخرين بناءً على دليل ملاحظته المباشرة الخاصّة (خبرة حالية)، ولكن للحصول على دليل كافٍ لاكتساب اعتقاد مبرّر بصحّة النظريّة الفيزيائيّة الحتميّة يتطلّب ذلك من العالم تقديم دليل من ذاكرته الظاهرة لهذه الملاحظات السابقة، ومن الشهادة الظاهرة للآخرين

بأنّهم قد لاحظوا أحداثًا دماغيّة متنوعة في الماضي، لكنّ اعتقادًا مبررًا بوصول الذاكرة الظاهرة إلى الخبرات السابقة ووصول الشهادة الظاهرة إليها يضعفه - بناءً على مبدأ الإغلاق الفيزيائي السببي - دليل أنّها لم تنشأ عن اختبار تلك الأحداث، ولذلك - بناءً على الافتراض المعرفي - لا يمكن أنْ يوجد دليلٌ يبرر نظريّة فيزيائيّة تقتضي الإغلاق الفيزيائي السببي.

لكنْ يمكن أنْ يوجد فهم معدّل للذاكرة والشّهادة بحيث يحافظ على الذاكرة والشهادة الظاهرة كمصادر للاعتقاد المبرّر، وتبقى متوافقة مع المعيار الأساسي (المتضمّن في الافتراض المعرفي) بأنّه (ما عدا حالة التبرير بنظريّة مبرّرة من مستوى أعلى) فإنّ الاعتقاد المبرر بوقوع حادث يعتمد على الافتراض بأنّ ذلك الحادث يمكن للمعتقد الوصولُ إليه، أو أنّه يسبّب تأثيرًا يمكنه الوصول إليه، يمكن للمرءِ أنْ يفهم «الذاكرة» بأنّها ببساطة ذاكرة وقوع الأحداث، وليست ذاكرة للأحداث التي هي خبراتٌ عن وقوع أحداث أخرى، يمكن أنْ يقال إنّ الفرد «يتذكر» الأحداث الفيزيائيّة السّابقة لأنّ تلك الأحداث سبّبت آثارًا في دماغه، وسبّبت في وقت لاحق الذاكرة الظاهريّة لتلك الأحداث دون تدخّل أيّ تأثير لما هو عقليّ بما هو الفيزيائي، يدرك الناس في بعض الأحيان متأخّرين تفاصيل حدثٍ شاهدوه، وهي تفاصيل لم يكونوا واعينَ لها وقت وقوع الحادث؛ وليس من غير الطّبيعي استخدام كلمة «يتذكّر» لنقول إنّه «تذكر» تلك التفاصيل، ويمكن أنْ نفهم «الشهادة» بأنّها مجرّد التلفّظ العام بعباراتٍ تبلغ بأنّ حدثًا معينًا قد وقع، وأنّ سببها سلسلة من الأحداث الدماغيّة عند المتلفّظ، وأنّها نفسها قد سبّبها الحادث المبلّغ عنه، وهي سلسلة لا يلزم أنْ تشمل أيّ حادث واعٍ، الشهادة ليستْ شهادةً بأنّ الشّاهد قد شاهد الحدث، ولكنها شهادة بأنّ الحادث قد وقع فحسب، يبدو هذا بالتأكيد متضمّنًا معنى مرنًا لـ «الشهادة» ولكنّ اعتمادنا على الشهادة الظاهرة من هذا النوع لحدوث أحداث فيزيائيّة متوافقٌ مع المعيار الأساسي (رغم أنّه ليس متوافقًا مع الافتراض المعرفي) وبناءً على هذه المعاني المعدلة لـ «الذاكرة « و»الشهادة» يمكن لأحدهم أنْ يملك ذاكرة ظاهرةً

أو يستقبل شهادة ظاهرة عن وقوع أحداث دماغيّة دون تقديم أي اقتراح يتعلق بأحداث واعية لأي شخص سبب الأحداث الدّماغية، وهكذا ويمكن أنْ تتلقّى عيون العالم الأشعة الضوئيّة من أحداث في أدمغة الأفراد، ثمّ - لأنّ تلك الأحداث الدماغيّة سبّبت أحداثًا دماغيّة في العالم - يبلغ عنها، دون أنْ تمرّ تلك السّلسلة السببيّة عبر أيّ أحداث واعية، وبناءً على هذا الفهم المعدّل للذاكرة والشهادة الظاهرة، فقد يكون لأيّ شخص اعتقادات مبرّرة لوقوع أيّ مجموعة من الأحداث الدماغيّة دون افتراض مسبق عن تأثير الأحداث الواعية بالأحداث الفيزيائية؛ وبالتّالي يمكن أنْ يعتقد بوقوع الأحداث الدماغيّة (أيّ نمط بيتا من الدّليل) بناءً على نظريّة فيزيائيّة حتمية.

لكنّ هذا الفهمَ المعدّل للذاكرة والشهادة لن يحدث فرقًا في غياب توفر الذاكرة والشهادة الظّاهرتين لتقديم اعتقاداتٍ مبرّرة عن وقوع أحداثٍ واعية، لأنّه رغم هذا الفهم المعدل لهذه الأفكار فإنّ أيّ دليل عن الذاكرة أو الشّهادة الظاهرتين متعلّق بالأحداث الواعية سيضعف بافتراض أنّ الأحداث الواعية لا تسبّب أحداثًا دماغية، ولذلك يجب أنْ أضيف أنّه إنْ كان هذا الافتراض صحيحًا فلا يمكننا الحصول على أيّ دليل يتعلّق بأيّ أحداث واعية سببتها أحداث دماغية، أو سببت أحداثًا واعية أخرى؛ وهذا يعني أنّه لا يمكننا الحصول على أيّ دليل يؤيّد الادّعاء بأنّ كلّ الأحداث الواعية تنتج عن أحداث دماغيّة (على الأقلّ مباشرة)، وهذا هو الادّعاء الطّبيعي الثاني لمذهب أوسع للظاهراتية.

لكنْ توجد مشكلة أخرى في الافتراض لأنّه حتّى مع الفهم المعدل للذاكرة والشهادة لا يمكن أنْ يكون لدينا اعتقادٌ مبرّر بنظريّة فيزيائيّة حتميّة ما تعطي توقّعات صحيحة بشأن العلاقات بين الأحداث الدماغيّة (أو أحداث فيزيائيّة أخرى)، وبالتالي تقدّم اعتقادًا مبررًا بصحة الإغلاق الفيزيائي السّببي، وهذا يعني أنّنا لا نحتاج فقط إلى اعتقادٍ مبرّر بوقوع علاقات معينة بين الأحداث الدماغيّة بل يلزمنا اعتقاد مبرّر بأنّ هذه العلاقات توقّعتها نظريّة حتمية، لكن أيّ شخص لم يحسب بنفسه ما توقّعته تلك النظريّة عن العلاقات بين الأحداث الدماغيّة يجب أنْ يعتمد على الدليل المقدم بالشهادة الظّاهرة من العلماء

الذين يُفترض أنّهم حسبوا هذا و»شاهدوا» (أي، حصل لديهم اعتقاد واع) بأنّ هذا ما توقّعته النظرية، أي أنّ على هذا الشخص أنْ يعتمد على دليل أخذ من الأحداث الواعية للعلماء، لكن إنْ صحّت النظريّة الفيزيائيّة الحتمية فلا يوجد عالمٌ يمكنه التسبّب بإعطاء تلك الشهادة عبْرَ أيّ حادث واعٍ، سواء عبر نيّته بإخبار الحقيقة أو عبر مجرد اعتقاده الواعي بخصوص ما توقّعته النظرية، وبالتّالي لا يمكن لأحد أنْ يعتقد بشكل مبرّر بأيّ شيء يبلغ عنه العالم مما يتعلق بحساباته، ويعتقد بالتّالي أنّ النظريّة قدّمت توقّعاتها التي يدعي العالم أنّها حقّقتها؛ لأنّ تصديق ما يبلغ عنه العالم سيضعف مصداقيّة شهادة العالم الظاهرة عليه.

يتحقّق العلماء عادةً من حسابات بعضهم البعض، ولكن للسّبب نفسه - إن صحت النظريّة الفيزيائيّة الحتميّة - فلا يمكن لأيّ عالم الاعتمادُ على شهادة عالم آخر لأنّه أجرى الحسابات نفسها كما أجراها هو، كما لا يمكن لأيّ عالم الاعتماد على شهادته لنفسه هو والتي سجّلها في دفتر يومياته بأنّ العالم قد حسب سابقًا نتائج النّظريّة الحتمية، ونظرًا لأنّ العالم سيعتقد بأنّ خبراته السابقة (مع احتمال استثناء الخبرات الحديثة جدًّا) تسبّبها ذاكرته الظاهرة الحالية عبر سلسلة سببيّة مرّت خلال الأحداث الدّماغية، فلا يمكن للعالم تبرير الاعتماد على دليل ذاكرته الظاهرة الخاصة، فيما يخصّ حساباته (على الأقلّ حتّى الآن بما يخصّ الحسابات التي مضى عليها أكثرُ من خمس دقائق سابقة)، وفقط إنْ أمكن للعالم أنْ يحتفظ في ذهنه في وقتٍ واحد تقريبًا بكلّ الحسابات التي يتبعها ظاهرًا أنّ النظريّة الحتميّة توقّعت أحداثًا معينة، فيمكن للعالم أنْ يكون لديه اعتقادٌ مبرّر بأنّ تلك النظريّة قدّمت توقعات ناجحة، وبالتّالي يكون لديه اعتقادٌ مبرّر بصحّة الإغلاق الفيزيائي السببي، وهذا أمر غير محتمل في معظم النظريات العلمية، وعند معظم العلماء.

ونستنتج - بناءً على المعيار الأساسي الذي يوجه قابليّة التبرير للنظريات العلمية، (مع استثناء صغير جدًّا ذكرناه) - أنّه لا يوجد عند أحدٍ اعتقاد مبرّر بأي نظريّة فيزيائيّة حتميّة قدمت توقّعات معينة وينتج عنها الإغلاق الفيزيائي السببي، وبالتالي لا يوجد

أحد لديه اعتقاد مبرّر بناء على هذه الاعتقادات بصحة الإغلاق الفيزيائي السببي، وهذه النتيجة (مع استثناءات قليلة) بأنه لا يملك أحد اعتقادًا مبررًا بأي نظريّة فيزيائيّة حتميّة صرفة، تنطبق ليس على النظريات المتعلقة فحسب بعمل الدماغ، ولكنّها تنطبق على كلّ النظريات التي تؤكد أنّ الأحداث الفيزيائيّة تسببها فقط الأحداث الفيزيائيّة؛ مثل مبدأ انخفاض الطاقة على شكل مبدأ (1) و (2) الذين ناقشناهما سابقًا في هذا الفصل، ولا يمكن لأحد أنْ يعتقد اعتقادًا مبرّرًا بهذا لأنّ اعتقاده بأنّ النظريّة قدّمت توقّعات ناجحة يتطلب اعتقادًا بأنّ حساباته السّابقة الخاصّة وحسابات الآخرين قد أنشأت الاعتقاد السابق.

6 - تواترُ النّيات

يتبع من نتائج الفقرة الخامسة، أنّه لا يوجد دليل مضادّ لما يبدو لنا بقوّة أنّه الواقع، أي أنّ نيّاتنا غالبًا تسبّب حركاتنا الجسدية، وبالتالي (بناءً على مبدأ البساطة) فعلى الأرجح تسبّب نياتنا غالبًا حركاتنا الجسديّة، وبناء على ذلك لا يوجد سببٌ للإنكار بأنّ الأحداث العقليّة الأخرى، سواء الأحداث الواعية أو الحالات العقليّة المستمرّة، قد تسبّب أحيانًا أحداثًا عقليّة (وغيرها من الأحداث العقلية)، وهكذا فلا يوجد سببٌ لإنكار أنّه حين يبدو لنا أنّنا نتذكر حادثًا واعيًا ماضيًا، فعلى الأرجح أنّه قد وقع - ما لم يوجد دليلٌ مضادّ بخصوص حادث معين، على سبيل المثال، بخصوص تقييمهم لنظريّة علميّة ما، فعلى الأرجح يكون إبلاغُهم عن وقوع هذه الأحداث صحيحًا - ونقول مجددًا ما لم يوجد دليل مضادّ بخصوص بلاغ محدّد.

لكن واقع أنّ نياتنا تسبّب غالبًا حركاتنا الجسديّة لا يقتضي أنّ لنا نيّة منفصلة لكلّ فعلٍ قصدي نؤدّيه، فعندما نؤدّي سلسلة طويلة من الحركات الجسديّة السهلة لكي ننفّذ نيّة متوسطة الأمد، فإنّ النيّة المتوسطة الأمد مع الاعتقاد بأنّها يمكن أنْ تحقّق عبر أداء سلسلة طويلة من الحركات من المقبول أنّها تسبّب كلًّا من الحركات، عندما يمشي أحدهم على طريق باتّخاذ خطوة هنا وخطوة هناك، فإنّ كلّ حركة مقصودة لأنّ عنده

نيّة متوسطة الأمد للمشي على الطريق، ويعتقد أنّ كلّ خطوة يقوم بها هي مرحلة لتنفيذ النّية، وبناءً على ادّعائي في الفصل الثّالث أنّ النيات - إلى حدّ ما - واعية دومًا؛ فإنّ فعل المشي على الشارع أو الطريق لن يكون فعلًا ينوي الفاعل أداءه ما لم يكن للفاعل هذه النيّة الواعية؛ ولكن اعتقاد الفاعل بخصوص كلّ خطوة لا يلزم أنْ يكون واعيًا، وسبب قولنا إنّ النيّة تسبّب الحركات في مثل هذه الحالة لأنّه يبدو (عادةً) للفاعل أثناء مشيه على الطريق أنّه يمشي على الطّريق لأنّه نوى المشي على الطريق؛ وبناءً على مبدأ البساطة فالطّريقة التي تبدو بها الأمور أنّها كذلك فهي بناءً على الدليل المذكور على الأرجح كذلك، وبناءً على مبدأ الشهادة فما يقولُه الفاعل عن نيّته هو بناءٌ على الدليل المذكور على الأرجح كذلك؛ مع غياب دليل مضاد، مبدأ الإغلاق الفيزيائي السببي سيقدّم ذلك الدليل المضادّ، ولكنّني قد جادلت بأنّه لا يمكننا أنْ نعتقد بشكل مبرّر بالإغلاق الفيزيائي السببي.

ولكنْ يبدو أحيانًا أنّنا نؤدي أفعالًا من أنواعٍ يمكننا بسهولة أنْ نسبّب وقوعها قصديًّا أثناء وقوعها، ولكنّنا نؤدّيها بسرعة بالغة لدرجة قبل أنْ يكون لنا نيّة على الإطلاق لأدائها، عندما يدير السّائق مقوَدَ سيارته ليتجنّب أحد المشاة، أو عندما يسحب الطفل يده عندما تلمس طبق الطهي الحارّ، فلم تسبّب أي نيّة هذه الحركات؛ ولكن باسترجاع النّظر ندرك جيدًا عادةً أنّ أفعالنا كانت تلقائيّة وغير مقصودةٍ باعتبارها أفعالًا انعكاسية، مثل هذه الأفعال هي أفعال غير قصديّة بناءً على تعريفي لـ «الفعل القصدي» ؛ ونتائج هذا الفصل لا تنطبق عليها[1]

(1) التميز بين أنواع النيات الذي قمنا به بالفصل الثالث وبهذا الفصل يعكس إلى درجة كبيرة التمييز المتداخل كثيرًا الذي تمّ في سنوات أخيرة من قبل العديد من الفلاسفة، ففي «The Phenomenology of Action: A Conceptual Framework» ظواهر الفعل: إطارٌ مفاهيمي (الإدراك Cognition 107 (2008)، 178 - 217) وقامت اليزبث باشيري Elizabeth Pacherie بوضع تميزاتها بحيث تجعلها مفيدة لتحليل أحدث نتائج علم النفس، واتبعت الفريد ميل Alfred Mele (تميز تكرّر في كتابه النيات الفاعلة Effective Intentions ص 10) في التمييز "النيات البعيدة" ("النيات للمستقبل غير المباشر") و"النيات القريبة" ("عن ماذا نريد فعله الآن") ولكن يبدو أنّها ساوت بين هذا التميز مع تمييز مختلف

[انتهى الفصل الرّابع]

نسبيًّا بين ما أسمّيه "النيات النهائيّة" و"النيات التنفيذية" (قارن مع باتريشي 182 مع صفحة 188) التّميز الأخير هو التّميز بين ما ينوي الفاعل أداءه دون أيّ سبب أبعد، وبين ما ينوي الفاعل أداءه لكي يسمّي النيّة النهائيّة، لكنّ النّيات النهائيّة لا يلزم أن تتشكّل جيدًا مسبقًا قبل تنفيذها؛ والنّيات البعيدة جدًّا قد تنسى أو قد تفشل بالتأثير على الفعل، كما ميزت باريشي (الصفحات 7 – 186) بين النّيات البعيدة P intentions – وما تسمّيه "النيات M" والتي هي طرق (التي يتحرّك بها عضو محدّد، أو أي حركات أخرى) يكون الدّماغ مسببًا لأنْ يقوم الجسم بتنفيذ النّيات البعيدة P، لكن نظرًا لأنّ النّيات البعيدة P تشمل نيّات لأداء فعل أساسي ذرائعيًّا (مثل الإمساك بكأس أو التلفظ بعبارة) فعندها تكون الطريقة التي ينفذ بها الجسم مثل هذه النيّة P غير مقصودة، وعندما أتلفّظ بعبارة ما، فأنا لا أعلم، وبالتالي لا أنْوي، الحركات الدقيقة لشفتاي ولساني والتي ينفّذ بها جسمي نيّتي، وهكذا في هذه الحالات فإنّ النّيات M ليست "نيّات" على الإطلاق بالمعنى الاعتيادي للكلمة الذي أهتمّ به.

الفصلُ الخامس
سببيّةُ الفاعل

السّببيّة causation:

ناقشت في الفصل الرّابع أنّ نيّاتنا غالبًا تسبّب أحداثنا الدماغيّة، وبالتالي تسبب حركاتنا الجسديّة، لكنّني أحتاج الآن أنْ أنبّه إلى أنّ هذه طريقة مضلّلة قليلًا للتعبير عن نتيجة ذلك الفصل، والأمر كما سأناقشُ في هذا الفصل أنّنا نحن البشر مَن يسبّب أحداثنا الدماغيّة وليست الأحداث التي تقع فينا؛ نحن نسبّب حدثًا دماغيًّا عبر تشكيل النيّة لنسبّب أثرًا ما من ذلك الحادث الدماغي، وأحتاج أنْ أنبّه إلى طبيعة هذه النيّة باعتبارها سببيّة من نوعٍ خاص؛ فتشكيل النيّة (أي، المحاولة) للتسبب بحركةٍ جسديّة هو مجرّد التسبّب (طبيعيًّا) بتلك الحركة قصديًّا (أي، يعني بذلك أداءها)، ولكي أثبت هذه النّقاط يجب أنْ أبدأ بتعريف تفسيرٍ خاصّ لقوانين الطبيعة لأنّه (منذ الزمن الذي عرف فيه مفهومَ قانون الطبيعة في القرن السّادس عشر) فقد أقرّ الفلاسفة عادةً بالارتباط الحميم بين السببيّة والقوانين الطبيعية، لكنّهم اختلفوا بخصوص إنْ كان يجبُ تحليل القوانين الطبيعيّة وفق السببيّة أو إنْ كان يجب تحليل السببيّة وفق القوانين الطبيعية.

وقد قدّمت في الفصل الأوّل باختصار ثلاثةَ أنواع من التفسيرات للقوانين الطبيعية، وبناء على أحدها (الذي لا يزال مسيطرًا جدًّا) وهو تفسير السببيّة بانتظام الحدث event regularity account of causation المشتقّ من كلام هيوم Hume تشكّل عبارة "كل حدث A يتبعه حدث B" قانونًا طبيعيًّا، إذا – وفقط إذا – كان كلّ حدث ماض أو حاضر أو مستقبل من نوع A يتبعه حدث من نوع B، وهكذا فنظريّة هيوم في السببيّة هي أنّ حدثًا معينًا ε يسبب حدثًا γ، إذا – وفقط إذا – انتمى ε لنوع ما (نمط) A وانتمى γ لنوع

ما من B، بحيث يكون "كلّ A يتبعها B" قانونًا طبيعيًّا[1] ولنستخدم أحدَ الأمثلة الخاصة بـ هيوم:[2] نجد أنّه عندما تصدم كرة بلياردو متحركة غير مَرِنة كرةً أخرى ساكنة؛ فإنّ الكرة الأخرى تتحرّك بعيدًا عن الكرة الأولى، ومن واقع أنّ هذا يحدث دومًا بالتّالي - كما يدعي هيوم - فإنّ حدثًا من النوع الأوّل يسبّب حدثًا من النوع الآخر[3] تحتاج نظريّة الانتظام أنْ يعبر عنها بطريقة أكثر تعقيدًا لتناول نقطة أنّه لا تشكل كلّ الانتظامات قوانين طبيعية، على سبيل المثال ربّما حدث دومًا، سواء الآن أو في المستقبل، حالة على كلّ

(1) رغم أنّ هيوم نادرًا ما استخدمَ تعبير «قانون طبيعي» فقد اعتبر ما سمّاه الآخرون «قوانين» كتسلسلات من النّوع الموصوف، انظر ما ذكره في «تساؤلات تخصّ الفهم الإنساني» في ملاحظة الفقرة رقم 57، حيث ناقش - ولكن ليس تحت هذا المسمّى - «القانون الأوّل» لنيوتن، ولكن انظر أيضًا نقاشه للمعجزات حيث استخدم تعبير «قانون طبيعي» - تساؤلات القسم العاشر خصوصًا البند 90.

(2) تساؤلات البند 59.

(3) في الفقرة السّابعة من تساؤلات، وكذلك في الفقرة 1.3.14 من كتابه مقال عن الطبيعة البشرية، عرض هيوم نوعيْن مختلفين من تفسير القوانين، وبالتّالي تفسيرين للسببيّة - تفسيرًا ذاتيًّا subjective بناءً على ميل البشر الذين يفكّرون بحدثٍ من نوع ما فيفكّرون بحدث من نوع معين آخر، وتفسيرًا موضوعيًّا objective بناءً على انتظامات تسلسل الأحداث القابلة للمشاهدة عمومًا، وعلى سبيل المثال فتعريفه الموضوعي "للسبب cause" هو أنه "شيء يتبعه شيء آخر، بحيث تتبع كلّ الأشياء المشابهة للأوّل، أشياء مشابهة للآخر" - التساؤلات الفقرة 60، (ii)7، وأنّه يفهم هنا من كلمة "شيء" حدثًا ذكر في الفقرة السّابقة حيث كتب: "عندما يكون نوعٌ خاصّ من الحدث دومًا، وفي كلّ الحالات، مترافقًا مع حدث آخر..، فسنسمّي الحدث الأوّل سببًا cause والحدث الآخر نتيجة effect" ولكن إنْ كانت السّببيّة سمةً للعالم خارج أنفسنا (كما يعتقد معظمنا تقريبًا) فإنّ التّفكير البشري ليس هو ما يجعل من حدث ما سببًا، وبالتّالي استقرّ النوع الموضوعي من التّفسير للسببية، ويسمّى "نظريّة الانتظام regularity theory"، وبادّعاء أنّ هيوم هو مصدر نظريّة الانتظام فإنّني أقرأه بالطّريقة التقليديّة أنّه يدّعي بأنّ "الضّرورة أو الحتميّة necessity" التي يتبع فيها السبب نتيجته تتألف فقط من "الارتباط الدائم constant conjunction"، وادّعى بعض الكتاب أنّ هيوم قد أسيء فهمه، وأنّ غاية ما ادّعاه هو أنّنا لا يمكننا أن نحصل على معرفة أوسع عن ضرورة ارتباط السبب بنتيجته أكثر من الارتباط الدّائم، انظر على سبيل المثال إلى غالين شتراوسن Galen Strawson، الارتباط السري: السببيّة والواقعيّة و ديفيد هيوم The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume، مطبعة جامعة أكسفورد، 1989.

الكواكب وفي كلّ الأكوان حيث توجد حياة حيوانيّة أنّ تبع كلّ انقراض للديناصورات تطوّرٌ للثدييات بعد 20 مليون سنة، ولكن هذا ليس قانونًا للطّبيعة؛ لأنّه قد يوجد كوكبٌ ما تتطوّر الديناصورات عليه وتنقرض، ومع ذلك لا توجد بيئة مناسبة للثدّييات أو تهلك كلّ الحياة الحيوانيّة نتيجة تحرّك الكوكب مقتربًا جدًّا من نجمه قبل إمكانيّة تطور الثدّييات.

وهكذا لا يمكننا أنْ نستنبط من التّسلسل المنتظم لحالات انقراض الديناصورات المتبوعة بتطورات الثدّييات على كوكبنا، وربّما أيضًا على كواكب أخرى، أنّ تطور الديناصورات قد سبب تطوّر الثدّييات على كوكبنا، فتتالي انقراض الديناصورات ثمّ تطوّر الثدّييات كان مجرّد "انتظامًا عرضيًّا accidental regularity" وليس قانونًا طبيعيًّا.

أخذت نظريّة الانتظام شكلًا متطوّرًا يحاول أنْ يأخذ بعين الاعتبار هذا التمييز بين قوانين الطّبيعة ومجرّد الانتظامات العرضية، واعتبر ديفيد لويس David Lewis أنّ "الانتظامات لا تكسب قانونيتها lawhood من ذاتها بل من الجهود المجتمعة لنظام تتشكل فيه إمّا كمسلّمات axioms أو كمبرهنات theorems"[1] أنّ أفضل نظام (جملة) هي جملة الانتظامات التي تحقق بشكلٍ أمثل نوع المعايير الموصوفة في الفصل الثّاني لنظريّة تفسيريّة محتملة الصحة، مع أخذ الدّليل على كلّ الأحداث الفعليّة بالاعتبار - سواء تمت مشاهدتها على الإطلاق من قبل أي شخص أو لم يتمّ ذلك - من التي حدثت وتحدث وستحدث على الإطلاق، والقوانين الصحيحة هي انتظامات الجملة (نظام) الأمثل، فالتّعميمات العرضيّة هي انتظامات لا تتوافق مع هذه الجملة؛ وتطوف بشكل غير منضبط دون أنْ تكون قابلةً للاشتقاق من انتظامات أكثر أساسية، وبالتّالي فإنّ عبارة "تتبع كلّ انقراضات الدّيناصورات تطور الثدّييات بعد 20 مليون سنة" حتى وإنْ كانت صحيحة، فالأرجح أنّها ليست قانونًا لأنّها على الأرجح لا تشتقّ من أفضل جملة (نظام)، وهذا ثابت من الحقيقة البينة بأنّه لا يمكن استخراجها من أفضل تقريب حالي لأفضل

(1) ديفيد لويس، الأوراق الفلسفية، المجلد الثاني، مطبعة جامعة أكسفورد 1986 «دليل ذاتي لصدفة موضوعية»، الحاشية، ص 122

جملة (نظام) – أي، من اقتران النظريّة الكموميّة، والنظريّة النسبية، والنظريّة المعياريّة للجسيمات (بما في ذلك قوانين القوى الأربعة)، والتي يبدو أنّه يشتقّ منها قوانين الوراثة (المحدّدة أي الكائنات الحيّة تنتج) وقوانين الانتقاء الطبيعي (المحدّدة لأي الكائنات الحيّة تزال)، وإنّ A معينة تسبّب B معينة وفقًا للويس، إذا – وفقط إذا – استنبطت من هذه الجملة الأمثل بأنّ الـ A تلك سوف تتبع الـ B تلك (مع ثبات شروط معقّدة معينة أخرى)[1] إنّ تفسير لويس لقوانين الطبيعة هو جزء من حملته لصالح "التبعيّة الهيوميّة Humean supervenience " وهي الرؤيا بأنّ كلّ شيء موجود يتبع (منطقيًّا) مجالًا متنوّعًا واسعًا لأمور محليّة local matters من واقع معين، والذي يترجمها هو على أنّها ترتيبٌ زمكاني لخصائص أو صفات ذاتية.[2] وبالتالي فعند لويس تكون كلّ من قوانين الطبيعة والسببيّة ضمن الأشياء التابعة supervenient.

ويبدو لي الآن أنّ تفسيرات الانتظام للقوانين والسببيّة تفسيرات متسقة منطقيًّا تمامًا؛ فإن معنى "القانون" و"السبب" الذي يقوله هيوم ولويس معنيان متّسقان، ويمكن للمرء أنْ يفهم القوانين والأسباب بالطّريقة التي يطرحانها، ولكنْ يبدو تمامًا من الظّاهر حتى قبل أنْ نعتبر ظاهرة السببيّة القصديّة، أنّ فهمهما للقوانين والسببيّة لا يناسب بكلّ بساطة كثيرًا من الأمثلة الإطاريّة لحديثنا الاعتيادي عن "القانون" و"السبب"؛ لأنّ تفسيرهما لا يحيط ببساطة بالشيء الذي نقوله عندما نقول (مثلًا) قانون نيوتن هو "قانون طبيعي"، أو أنّ موقعَ زحل سبب ابتعاد المشترى عن الشمس، إنّ كثيرًا من أمثلتنا النموذجيّة المعينة عن "القانون" هي أمثلة يقال فيها إنّ القوانين تفسر إنْ كان حدث ما يسبّب حدثًا آخر، ولماذا يسببه، يفسّر قانون الجاذبيّة لنيوتن لماذا يسبّب تحرّك زحل قريبًا من المشترى ابتعادَ المشترى عن الشمس، ولكن عند لويس، نظرًا لأنّ تشكيل انتظام ما لقانون لا يعتمد فقط على ماذا وقع؛ بل يعتمد على

(1) المرجع نفسه الفصل 21.

(2) المرجع نفسه الصفحات IX - X

ماذا سيقع في كامل التاريخ المستقبلي للكون، وهكذا فسيعتمد تسبّب حدث معين ع بحدث معين ٧ أم لا على ذلك التاريخ المستقبلي، وبالتالي يعتمد أنّ سبب ع وقوع ٧ على ما قد يقع في ملياري عام من الزمان؛ وهكذا فإنِ انتهى العالم قبل ذلك فلن تقع أحداث معيّنة كان يمكن بخلاف ذلك أنْ تقع (مثلا إنّ حدثًا ما مثل ع لا يتبعه حدث ما مثل ٧)، وهذا سيصنع فرقًا بخصوص إنْ كانت الحالة الراهنة أنّ ع يسبّب ٧، ومع ذلك فبناءً على الفهم الطبيعي الصريح من الأمثلة الإطاريّة ليكون حدثًا ما يسبّب حدثًا آخر، وما يجعل الحالة أنّ ع يسبب ٧ الآن، ويفسر لماذا تحدث ٧ هو حالة راهنة في العالم، وما سيقع لاحقًا في مدّة ملياري عام من الزمن لا يمكن أنْ يحدث فرقًا في ماهيّة التّفسير الصحيح لسبب حدوث ٧ (أي وقع ع وسبب ٧) - على الرغم بالطبع أنه قد يحدث فرقًا لما نعتقده بشكل مبرّر أنّه التفسير الصحيح، (ولنعبر عنه بطريقة أخرى: أنّ تفسيرًا مقترحًا هو أبسط تفسير للبيانات، في الماضي والمستقبل، يوضح أنّه التفسير الصحيح؛ ولكنه لا يثبت تمامًا أنّه التفسير الصحيح.)

بالإضافة إلى ذلك وبسبب دورها في السببية، يقال بأنّ القوانين الطبيعيّة تولّد الحالات المخالفة للواقع counterfactuals (عبارات شرطيّة يفترض ضمنيًّا فيها أنّ المقدمة antecedent خاطئة) ولنفترض أنّ قانونًا طبيعيًّا يقول "كلّ النّحاس يتمدّد عندما يسخن" ولكن عندما لا أسخن قطعة معينة من النّحاس فالحالة البينة نفسها إن قلت "لو أني سخنت قطعة نحاس فكانت سوف تتمدّد" - ستكون مثالًا نموذجيًّا لحالة صحيحة مخالفة للواقع - ، ولكن إن كان نصّ قانون ما ينصّ ببساطة على ما يقع (ووقع وسيقع)؛ فكيف يقدم أيّ أساس لتأكيد الحالات المخالفة للواقع؟

يمكنه أنْ يقوم بذلك فقط إنْ أكّدت حتميّة طبيعيّة natural necessity (أو احتماليّة طبيعية) تحدد ما الذي يقع، وبالتّالي ما الذي سيقع إنِ اختلفت الأشياء باعتبار ما عن حالتها التي هي عليها فعليًّا، إنّ حتميّة أعمق من تلك التي يقدّمها مجرّد الاتساق

ضمن جملة ما، فالاتّساق ضمن جملة ما قد يكون دليلًا فقط على ذلك النّوع الأعمق من الحتمية.[1]

يتّفق هيوم ولويس بأنّ تفسيرهما للقانون والسببيّة لا يتّفق مع الطريقة التي يفهم كثير منّا هذه المفاهيم، لكنّ هيوم يدّعي بأنّ الإحساس بـ "الحتميّة الطبيعية" (باعتبارها شيئًا مختلفًا عن مجرد التّسلسل المنتظم regular succession) والمتضمنة في فهمنا الطبيعي للقانون والسببيّة ليس فهمًا متماسكًا (كما أفهمه أنا)، ويعود هذا لأنّ المفاهيم المتماسكة الوحيدة - كما يدعي هيوم - هي تلك التي نشتقّها من اختبارنا لها في حالات نشوئها، وليس لنا أيّ خبرات تتعلق بالحتميّة الفيزيائيّة[2] physical necessitation، (انظر الملاحظة الإضافيّة د D للاطلاع على هذه النظريّة "مفهوم مذهب التجريبيّة concept empiricism") فلا يمكن أنْ توجد - كما يدعي - أشياء مثل "القوانين" و"الأسباب" بالمعنى الطّبيعي لهذه الكلمات، وهكذا يدّعي هيوم بالمحصلة أنّ تفسيراته للقانون والسببيّة هي أقربُ ما يمكن أنْ نصل إليه من التفسيرات المتماسكة بحيث يكون من نتائجها أنّ كثيرًا من الأمثلة الإطاريّة لما نعتبره طبيعيًّا قوانين وأسباب،

(1) يدعي لويس بشكل معيب أنّ ما يجعل حالة مخالفة للواقع صحيحة هو أنّه يوجد فعليًّا عالم آخر شبيه جدًّا بعالمنا باعتبارات أخرى تكون فيه المقدمة والنتيجة للحالة المخالفة للواقع صحيحة، ولا يوجد عالمٌ يكافئ عالمنا أو أكثر شبهًا بعالمنا تكون فيه النّتيجة صحيحة والمقدمة خاطئة، هنالك عالم مشابه لعالمنا أكون فيه أنا (أو يتحدّث بدقّة جزءًا مخالفًا لي) يسخن النحاس ويتمدّد النحاس، ولا يوجد عوالم تكافئ عالمنا أو أكثر شبهًا بعالمنا حيث أسخن فيها النّحاس فلا يتمدّد، انظر كتابه حول تعدد العوالم On the Plurality of Worlds، مطبعة بازيل بلاك ويل، 1986 ولكن القليل جدًّا من الفلاسفة يتابعون لويس في التمسّك بهذه الفكرة فحتى إن وجدت كثيرٌ من العوالم الأخرى المشابهة جدًّا لعالمنا فإنّ الحالات المخالفة للواقع هي تأكيدات عن تلك العوالم، وأنّ ما يقع في تلك العوالم هو ما يجعل الحالات المخالفة للواقع صحيحة.

(2) إنّ إحساسنا المضلل بأنّنا نملك فهمًا متماسكًا عن الحتميّة الطبيعيّة ينشأ، وفق هيوم، من أنّ للعقل «ميل شديد لينشر نفسه على الأشياء الخارجية» وبالتّالي ليفترض عندما نجد أنفسنا نشاهد أنّ نوعًا من الحدث A يتبعه بانتظام نوعٍ من الحدث B وهكذا فإنّ "فكرة" عن الأوّل تؤدّي بنا لفكرة عن الآخر، وأنّ انتظام التّسلسل للأفكار يرتبط بصلةٍ حقيقة ما بين الحدثين نفسهما، انظر كتابه مقال Treatise 1.3.14

هي قوانين وأسباب[1]، ولكنني سوف أجادل قريبًا أنّنا على خلاف هيوم ندرك بأنفسنا التسبّب بالنتائج، ذلك عبر بذل جهد سببي والذي – مع توفّر الشروط الفيزيائيّة المناسبة – يجعل وقوعها ضروريًا طبيعيًّا، والأمثلة الإطاريّة التي لا تحصى عن هذه السببيّة القصديّة تجعلُ من مفهوم الحتميّة الطبيعيّة أمرًا قابلًا للفهم، وهو مفهومٌ متماسك حتى مع نظريّة هيوم لمفهوم النزعة التجريبية، يجد لويس أنّ تفسير العلاقات بين الكليات RBU للقوانين وللسببيّة "غير قابل للفهم unintelligible"[2] ولكنه لم يناقش، على حدّ علمي، تفسير المواد والقوى والإمكانات SPL، ولكنّه حتى لو سمح بأنْ يكون ذلك التفسير قابلًا للفهم فإنّه سيدعي بأنّه لا يوجد سبب لنعتقد أنّه التفسير الصحيح لما يقع في العالم الفعلي، أي أنّ الموادّ لها قوى powers وإمكانيات liabilities من الأنواع التي يدعيها هذا التفسير.

لكن إنِ افترضنا للحظةٍ قابليّة فهم مفهوم الحتميّة الطبيعية، فيظهر ممّا قد كتبته للتّو بأنّ ما نقوله عندما نقول مثلًا ينصّ "قانون نيوتن للجاذبية" على قانونٍ طبيعي؛ فهذا يعني أنّه يسجّل عمل ضرورة طبيعيّة ما (أو احتماليّة طبيعية) في العالم.

إنّ الاحتماليّة الطبيعيّة (بمقابل "الاحتماليّة الأبستيمية" المناقشة في الفصل الثاني) هي نزوع propensity في العالم لوقوع حدث ما، (انظر ملاحظتي الإضافيّة A.) تنصّ القوانين الاحتماليّة على احتمالات فيزيائيّة لأنواع تقع من الأحداث (قيمة الاحتماليّة الفيزيائيّة لنوع من الحدث الذي يقع هي نفسها كمعظم القيم الأرجح لتكرار حدث من ذلك النوع على مدى طويل جدًّا) ولغاية بساطة العرض عند مناقشة القوانين لنْ أذكر

(1) للاطّلاع على دراسة مثيرة للفكر عن رؤى هيوم عن السببيّة عموما، وتنكر قبول هيوم نفسه لنظريّة "الاقتران المستمر عن السببيّة؛ انظر:

Galen Strawson, The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume (Oxford: Clarendon Press، 1989). (رضا)

(2) «إنّه من غبر المفهوم كيف يمكن لمحدّد لا يوافق هيوم أن يؤدّي غرضه»، لويس، الأوراق الفلسفية، المجلد الثاني، الصفحة XVII.

دومًا القوانين الاحتمالية، وأطلب من القارئ أنْ يفترض أنّ ما سأقوله عن الحتميّة الطبيعيّة ينطبق أيضًا على الاحتماليّة الطبيعية.

إنّ نوعي النظرية، غير نظريّة انتظام الحدث، الموصوفيْن في الفصل الأول يفترضان أنّ مفهومي الحتميّة الطبيعيّة والاحتماليّة الطبيعيّة قابلان للفهم، ويختلفان بخصوص تعيين تلك الحتميّة الطبيعيّة (أو الاحتماليّة الطبيعية) في شيء مستقلّ عن المواد التي يحكمانها، أو تحديدها في المواد نفسها، وبناءً على تفسير علاقات بين كليات RBU فإنّ القوانين هي علاقات (جائزة منطقيًّا) للضّرورة الفيزيائيّة أو الاحتماليّة الفيزيائيّة بين "كليات universals"، أي علاقات بين الخصائص بالمعنى الذي أستخدمه، على سبيل المثال فإنّ قانون أنّ "كلّ الفوتونات لها سرعة خطيّة قدرها 299.792 كم/ ثا في الفراغ" (نسبة لأيّ إطار حيادي) يجب أنْ تحلّل باعتبار وجود علاقة من الحتميّة الطبيعيّة تربط الكليتين "فوتون" مع "له سرعة خطيّة قدرها 299.792 كم/ ثا في الفراغ"، وهكذا عندما ينشأ الفوتون الكلي (أي يوجد فوتون) يجلب معه حتميّة طبيعيّة لكليّة هي "له سرعة قدرها 299.792 كم/ ثا في الفراغ"، وقانون أنّ "كلّ ذرّات الراديوم 226 لها نصف عمر مقداره 1620 سنة" (أي احتماليّة طبيعيّة مقدارها 2/ 1 للتفكك خلال 1620 سنة) يجب أنْ تحلّل بأنها وجود علاقة من الاحتماليّة الطبيعيّة مقدارها النّصف تربط كليتي "ذرة راديوم 226" و"تفكّك خلال 1620 سنة"، وبناءً على تفسير علاقات بين كليات RBU كما في تفسير انتظام الحدث، تحلّل السببيّة وفق قوانين الطبيعة، يسبب حدثٌ معين ε حدثًا آخرَ γ، إذا - وفقط إذا - انتمى ε لنوع ما (نمط) A وانتمت γ إلى نوع ما B، وكانت "كلّ A تتبعها B" (وربما تثبت شروط معقدة ما) فهو عندئذ قانون طبيعي، إنّ إشعال معيّن للبارود يسبب انفجارًا، إذا - وفقط إذا - وقع كلا الحدثان، وكانت كليّة "إشعال البارود" مرتبطة بعلاقة ذات حتميّة طبيعيّة مع كليّة "الانفجار"

وبناءً على تفسير الموادّ والقوى والإمكانات SPL فإنّ القوانين الرئيسيّة هي انتظامات؛ وليست انتظامات لتسلسلات الأحداث، بل انتظامات في القوى السببيّة والإمكانات

للمواد – قوى تحتم طبيعيًّا (أو تجعل من المحتمل طبيعيًّا) التسبب بالنتائج؛ وإمكانات من الحتميّة الطبيعيّة لتمارس تلك القوى في ظروف معينة أو تحت كلّ الظروف، وهكذا فإنّ عبارة "كلّ الفوتونات لها سرعة قدرها 299.792 كم/ ثا في الفراغ" هي انتظام يعني أنّ كلّ فوتون له القوة نفسها ككلّ فوتون آخر ليكون على مسافة قدرها 299.792 ن كم بعد ن ثانية، والإمكانيّة لتمارس حتمًا هذه القوة عندما تكون في الفراغ، "كلّ ذرّات الراديوم 226 لها نصف عمر 1620 سنة" هي انتظام يعني أنّ كلّ ذرة من الرّاديوم 226 لها قوّة تفكّك، والإمكانيّة للتفكّك، (مع احتماليّة طبيعيّة من 2/ 1) لتمارس هذه القوة خلال 1620 سنة، فمن الطبيعي أنْ نعتقد أنّ بعض القوى السببيّة للمواد، وخصوصًا للجسيمات الأساسيّة باعتبارها قوى أساسيّة لها، أي جزء ممّا يجعل مادّة ما؛ هي تلك المادة، فالإلكترون لن يكون إلكترونًا ما لم يكنْ له القدرة على دفع كلّ إلكترون آخر بقوّة تتناسب عكسيًّا مع مربّع المسافة بينهما، وله الإمكانيّة الدّائمة لممارسة تلك القدرة، وبالمقابل فإنّ تفسير العلاقات بين كليات RBU عليه أنْ يدّعي أنّ طرد الإلكترونات بعضها البعض هو قانون جائز منطقيًّا logically contingent.

وأقول الآن بأنّه (إنْ تجاهلنا حاليًا علاقة السببيّة القصديّة بالموضوع) فإنّ تفسيرات هذين النّوعين هما تفسيران متنافسان مقبولان لما يشمله حديثنا عن "قوانين الطبيعة"، وهما إسقاطات متنافسة مقبولة لمعنى مصطلح "قانون طبيعي" المجموع في الأمثلة الإطاريّة لـ "قوانين الطبيعة"، وبالتّالي فهي تفسيرات متنافسة مقبولة لما ندّعيه عندما نقول إنّ شيئًا ما هو "قانون طبيعي"، وبالتّالي يشكلان نظريّتيْن تفسيريتيْن متنافستيْن تدّعيان تفسير الانتظامات في سلوك المواد، في حين أنّ نظريّة الانتظام ليست نظريّة عن كيفيّة عمل العالم، وبالتّالي ليست نظريّة تفسيريّة لأي شيء بهذا المعنى، إنّ كلًا من تفسير علاقات بين كليات RBU، وتفسير المواد والقوى والإمكانات SPL يدّعي مثلًا تفسير كيف يؤدّي اقتراب زحل من المشترى لابتعاد المشترى عن الشمس، ويحدث هذا وفقَ تفسير علاقات بين كليات RBU بسبب وجود قانون (وهو مكوّن component من العالم

إضافيّ للمواد التي يحكمها)، فقانون التجاذب الثقالي الذي يجعل من الضروري طبيعيًّا أنْ يقوم زحل عندما يكون قريبًا من المشترى بممارسة قوّة جذب أكبر على المشترى ممّا يفعل عادة، وبالتّالي يسحبه باتّجاه نفسه وبعيدًا عن الشمس، ويحدث هذا بناءً على تفسير المواد والقوى والإمكانات SPL لأنّ زحل نفسه لديه القوّة power ليمارس هذه الفعل force ليعطي تلك النتيجة، ولديْه الإمكانيّة لممارسة ذلك الفعل عندما يكون أقرب من المعتاد إلى المشترى، ونظرًا لوجود قوانين طبيعيّة تشمل الحتميّة الطبيعيّة natural necessity، كما قد ناقشت للتّو - وكما يفترض دومًا في العلم - فيجب أنْ نعتمد نظريّة لقوانين الطبيعة من أحد النوعين اللّذين لخّصناهما للتّو، وقد حلّلت في الفصل الثّاني معايير الحكم على النظريّة التفسيريّة لتكون أكثر احتمالًا للصحة من غيرها، وهاتان النّظريتان العامّتان جدًّا لكيفيّة عمل العالم لهما منظور متكافئ equal scope، وهما عامّتان جدًّا بحيث لا يوجد دليلٌ سابق يمكن أنْ يناسبهما، وبالتالي يجب أنْ نحكم بأنّ إحداهما أكثرُ احتمالًا للصحة، وهي النظريّة الأبسط و/ أو التي ترجّح صحّة الدليل، إنّ الدليل في انتظامات تسلسلات الأحداث الفيزيائية، أي في سلوك الأشياء الفيزيائية، مثل واقع أنّ كلّ الأشياء الفيزيائيّة تتصرّف (على الأقلّ إلى درجة كبيرة جدًّا من التقريب) وفق ما تدلّ عليه نظريّة نيوتن للجاذبية، إنّ انتظامات الحدث هذه متكافئة في الاحتمال إمّا لوجود روابط بسيطة بين الكليات (كليات "الكتلة" و"المسافة" و"القوة" المربوطة مع بعضها البعض بصيغة رياضيّة بسيطة)، أو لأنّ الأشياء الفيزيائيّة تنتمي لأنواع لها القوى والإمكانات نفسها كبعضها البعض (كلّ الأجسام ذات الكتل لها قوى بسيطة متشابهة من الجذب الثقالي لبعضها البعض)، لكن تفسير المواد والقوى والإمكانات SPL يمكن شرحه وفق مفاهيم يسهل الوصول إليها، فقوى التسبب وإمكانات ممارستها هي أمور مألوفة؛ فالبشر لديهم قوى ليسببوا الأشياء (و - كما وصفنا هنا - يبدو وكأن الجسيمات الأوليّة لديها القدرة على ذلك أيضًا) ولصحون الطعام وكؤوس الشراب إمكانيّة للتحطم، وبالمقابل فإن تفسير علاقات بين الكليات RBU يلزمه أنْ يشرح وفق مفاهيم بعيدة عن الوصول السهل، "الكليات" مربوطة معًا في سماء لا زمن فيها timeless.

ويجب علينا أن لا نفترض أمورًا غريبة مثل علاقات ذات حتميّة طبيعيّة بين الكليات ما لم نحتَجْ أن نفعل ذلك لوصف أو تفسير الظواهر، ولهذا السبب فإننا يجب أن نفضل تفسير المواد والقوى والإمكانات SPL للقوانين الطبيعية، وبالتالي للسببيّة باعتباره التفسير الأرجح صحة لما يحدث في العالم الفعلي، حتى قبل أن نأتي إلى الاعتبارات التي تنشأ من طبيعة السببيّة القصديّة، (إنّ نظريّة انتظام الحدث لا تقدّم تفسيرًا لانتظامات الحدث؛ فهي تنصّ على وقوعها فحسب) ونظرًا لأنّ القوى والإمكانات هي خصائص للمواد، فبالتالي (كما ادّعيت في الفصل الأوّل) فإنّنا لا نحتاج إلى فئة إضافيّة (غير الموادّ والخصائص والأزمنة) من "قوانين الطبيعة" لكي نخبر كامل تاريخ العالم[1].

إنّ تحليل القوانين وفقَ القوى والإمكانات السببيّة للموادّ تجعل السببيّة نفسها علاقةً أساسيّة غير قابلة للتّحليل (أي خاصيّة غير قابلة للتّحليل)، أو بالأحرى - تجعل "ممارسة التأثير السببي" علاقةً أساسية، استثناء غير قابل للتّحليل إلّا وفق المرادف البسيط لعبارة "تجعل من المحتمل طبيعيًّا" لأنّه - وبالأخصّ وفق تفسير المواد والقوى والإمكانات - يجب اعتبار قوى المواد بناءً على هذا التّفسير ليست قوًى تسبّب نتائجَ - ولكنّها قوًى تمارس نوعًا وكميّة معينة من التأثير السببي، ويعود هذا لأنّ كثيرًا من القوى التي قد تمارسها مادّة ما يمكن منعها من ممارسة أي تأثير (أو منعها من إحداث التّأثير بالمقدار التي يمكن أنْ تسبّبه في الحالات الأخرى) عبر ممارسة قوى معاكسة لمادّة أخرى، قد يؤثر كوكب بقوّة على كوكب آخر جاذبًا الأخير باتجاهه؛ ولكن لا يحدث أي تأثير لأنّ كوكبًا ثالثًا يمارس قوّة تجذب بالاتجاه المعاكس، وهكذا فإنّ تفسير المواد والقوى والإمكانات يجب أنْ ينصّ على أنّ الموادّ لديها قدرات لتمارس تأثيرًا من نوع وقوّة معيّنين (تعرف في الفيزياء على أنّها "القوة "Force) وإمكانيّة ليمارس ذلك دومًا أو تحت ظروف معينة (مثلًا في الفضاء الفارغ)، والتأثير الناتج هو حاصل كميّة التأثير

---

(1) ولهذا فإنّ سبب رفضي أيضًا وجهة نظر تيم مودلين Tim Maudlin (انظر الفصل الأول، الملاحظة الثالثة) بأنّ قوانين الطبيعة هي مكوّن غير قابل للتحليل من العالم.

السببي المبذول من عدّة قوى مختلفة، وهكذا فبناءً على تفسير الموادّ والقوى والإمكانات فإنّ ممارسة التأثير السببي (أي جعله محتملًا طبيعيًّا) هو فئة أساسيّة، وبعد أنْ وضّحنا هذه النقطة، أي بعبارة صريحةٍ "ممارسة التأثير السببي" وليس "التسبب causing" هو الفئة الأساسيّة في تفسير الموادّ والقوى والإمكانات، وسأكتب في المستقبل أحيانًا بشكلٍ عام عن "التّسبب" وليس "ممارسة التّأثير السببي" عندما لا يوجد ما يستدعي ذكر الفرق، وأطلب من القارئ أنْ يضع في ذهنه دومًا التوصيف qualification بأنّ المواد تسبب النتائج فقط في غياب وجود موادّ أخرى تمنعها من فعل ذلك.

وبخلاف هيوم ولويس (وأيضا بخلاف تفسير العلاقات بين الكليات) فليس الحدث هو ما يسبّب الحدث الآخر؛ ولكن مادّة ما أو موادّ هي ما يسبّب حدثًا ما، فليست كميّة الحركة لقطعة القرميد التي تسبّب انكسار زجاج النافذة التي ألقيت عليها، ولكن قطعة القرميد نفسها هي التي تسبب ذلك (لأنّ قطعة القرميد تملك قدرةً على كسر زجاج يتّصف بهشاشة brittleness معينة، ولها إمكانيّة لممارسة هذه القدرة عندما تكون لها كميّة حركة معينة)، فقوانين الطبيعة مجرّد تعميمات عن القوى (ذات التأثير السببي) التي تخصّ المواد وإمكاناتها لممارسة هذه القدرات في ظروف مختلفة، إنّ قوانين الفيزياء الأساسيّة تهتمّ بالقوى والإمكانات للجسيمات الأساسية، ويمكن أنْ نشتقّ منها قوانين من مستوى أدنى تصفُ قوى المواد من كتل وكثافات مختلفة مركبة من هذه الجسيمات الأساسية، وتملك على سبيل المثال (في سرعات مختلفة)، كميات حركة مختلفة لممارسة قوّة على موادّ من درجات مختلفة من المتانة strength والقساوة rigidity (وبالتالي الهشاشة brittleness)، وهكذا فمِن القوى والإمكانات للمواد المكتنفة في قطعة القرميد التي لها كذا وكذا من الكتلة لها إمكانية، أنّه عندما يكون لها كميّة حركيّة معينة عند وصولها إلى نافذة لها هشاشة معينة لتمارس قوتها لكسر النافذة، أي لتسبّب انكسارها.

إنّ نظريّة الانتظام للقوانين تقيّد السببيّة بعمل القوانين الطبيعية، فتؤكّد أنّه بالنسبة لتسبب ε بوقوع γ فهو مجرّد تسلسل أحداث يمثل انتظامًا، أمّا نظريّة العلاقات بين الكليات

فتقتضي أيضًا مثل هذا التحليل: لكي يسبّب ε وقوع γ فيلزم أنْ ينتمي ε إلى كليّة من نوع A، وينتمي γ إلى كليّة من نوعٍ ما B، حيث توجد علاقة ضروريّة طبيعيًّا (أو احتمالية) بين النوعين A و B، وهكذا فإن كلٍّ من تولي Tooley و آرمسترونغ Armstrong يعتقدان بأنّ "الحالات الراهنة" (أي، الأحداث) "لا يمكن أنْ تكون مرتبطة سببيًّا ما لم تقع تحت قانون سببيّ ما"[1]، رغم أنّ آرمسترونغ يؤكد أنّ هذا ليس ضروريًّا منطقيًّا، ويؤكّد أنّه ضرورة بعديةa posteriori necessity ،[2]

وبناءً على تفسير الموادّ والقوى والإمكانات للسببيّة (أو إنْ تحدّثنا بدقّة ممارسة التأثير السببي) فهي علاقة أساسيّة غير قابلة للاختزال؛ والقوانين ببساطة هي تعميمات صحيحة عن فعلها الطّبيعي عرضيًّا، يقرّ تفسير المواد والقوى والإمكانات أنّه وفق واقع عرضي فإنّ العالم الفيزيائي يتألّف كليًّا تقريبًا من موادّ من أنواع مختلفة قليلة (مثلًا أنواع قليلة من الجسيمات الأساسيّة وأشياء أكبر مصنوعة منها) والتي تنتمي إلى نوعٍ ما نتيجة لخصائصها وبالأخصّ نتيجة لقواها السببيّة وإمكاناتها لممارستها، والتي يملكها كلّ أفراد النّوع، وبإعادة مثال سابق فكلّ الإلكترونات لها قدرة على نبْذِ الإلكترونات الأخرى بقوّة تتناسب عكسيًّا مع مربّع المسافة بينها، ولها إمكانيّة حتميّة لممارسة هذه القدرة عندما يوجد إلكترون على تلك المسافة، ولا يمكن أنْ يكون الجسيم إلكترونًا ما لم يكنْ لديه تلك القدرة والإمكانية، وبناءً على تفسير الموادّ والقوى والإمكانات للسببيّة فإنّ المواد تسبّب الآثار لأنّها تملك القوى لفعل ذلك، وإنْ كان لديها الإمكانات

(1) مايكل تولي Michael Tooley، السببية، جامعة أكسفورد، 1987، ص 268، وانظر أيضًا د، م، أرمسترونغ، عالم من الحالات الرهنة A World of States of Affairs، مطبعة جامعة كمبردج، 1997، ص 227 "العلاقة السببيّة الأساسيّة هي علاقات اعتياديّة nomic، تثبت بين أنماط الحالات الراهنة، بين الكليات، والتسبّب الفردي لا يتعدى أنْ يكون تجسد لهذا النمط من العلاقة في حالات معينة"

(2) كتب أرمسترونغ أنّ «كلّ تسلسل سببي مفرد يحكُم في الواقع بقانون» وهو «افتراض محتمل» (المرجع نفسه ص 227)، ويقول بأنّ «تحديد تسلسل سببي مفرد مع تجسّد قانون ما» هو «مسألة تجريبيّة بعديّة» مثل «الماء = H_2O" (المرجع نفسه ص 218)

الضروريّة لممارسة قوة ما فإنها سوف تفعل ذلك حتمًا (أو إن كانت تملك إمكانيّة احتماليّة لفعل ذلك فإنها بدرجة من الاحتماليّة المتضمّنة يحتمل أنْ تفعل ذلك)، ولكنّ هذا التفسير يسمح بإمكانيّة ميتافيزيقيّة لوجود موادّ يكون لها قوى وإمكانات من نوع خاصّ جدًّا بتلك المادّة، ولا تمتلكها بالضرورة أي مادّة تتمتع بكلّ الخصائص الأخرى نفسها؛ فالقوى والإمكانات لمثل هذه المادّة قد تكون "واقعًا أوليًّا brute fact" لتلك المادة، لم يشتقّ من انتمائها إلى نوع كليّ ما.

وبالإضافة إلى ذلك نظرًا لأنّ تفسير الموادّ والقوى والإمكانات يعامل "ممارسة التأثير السببي" كفئةٍ أساسية، غير قابلة للتّحليل وفق أي فئة أخرى؛ فإنّه يسمح أيضًا بإمكانيّة ميتافيزيقيّة لوجود مادّة ما يكون لها قوّة ما، ولكن دون إمكانيّة حتميّة لازمة لممارسة تلك القوة، أو حتى مجرّد إمكانيّة احتماليّة لممارستها، (وأقصدُ بالإمكانيّة الاحتماليّة لممارسة قوّة ما، الاحتمال الطبيعي من قيمة محدّدة P لممارسة المادّة القوة)، ويمكن لمثل هذه المادّة أنْ تمارس قوّتها لتسبب تأثير ما لأنّها تقصد - أي تحاول - أنْ تسبّب ذلك الأثر، وليس لأنّ لها ميلًا طبيعيًّا لتسبّب الأثر، وسأناقش الآن بأنّ الكائنات البشريّة هي موادّ من هذا النوع.

2 - السّببيّة القصديّة Intentional Causation

أنْ يكون لفاعل نيّة - أي يحاول - أنْ يؤدّي فعلًا قصديًّا ما (والذي يتكوّن غالبًا من جلب حدث فيزيائي ما ε قصدًا) هو أن يمارس الفاعل أي شيء يعتقد أنّه سيجعل أداء ذلك الفعل (مثلًا جلب الحدث ε) أكثرَ احتمالًا مقارنة بحالة إن لم يقصد الفاعل ذلك - ونقول أكثر احتمالًا بالمعنى الأبستيمي بناءً على اعتقادات الفاعل، ويقع على الفاعل أن يغيّر العالم بالقدر الذي يستطيعه لكي يضمن أنّه سيؤدّي بنجاح الفعل المقصود (مثلا جلب الحدث ε) في مجال أوسع من الشروط الممكنة في العالم التي كان الفاعل فيها سيؤدّيه بشكل مغاير، وقد رأينا في الفصل الرّابع أنّ أداء فعل طويل الأمد أو معقّد يشمل أداءَ فعل أو أكثر من الأفعال الأساسيّة (ذرائعيًّا) ويشمل ذلك اتّباع وصفة ما، فوصفة النجاح

لامتحان ما قد تشملُ قراءة كتب وكتابة ملاحظات والذهاب للمحاضرات، فما يعتقده الفرد بخصوص هذه الوصفة خلاصته أنّه يعتقد بناءً على اعتقاداته بخصوص الفاحصين له ومجال الأسئلة التي يضعونها، أنّه عادة إذا قرأ الكتب وأخذ الملاحظات وذهب إلى المحاضرات فعلى الأرجح سيتمكّن من الإجابة على عددٍ أكبر من الأسئلة التي ستوضع مقارنة بما كان سيجيب عليه في الحالات الأخرى، وبناءً على اعتقاداته بخصوص الفاحصين فإنّه يعتقد أنّ اتّباع تلك الوصفة سيجعله في موضعَ أفضل حيث يكون النّجاح في الامتحان أكثر احتمالًا أبستيميًّا مما سيحدث لو كان الحال بخلاف ذلك، وهكذا ونظرًا لأنّ كلّ ما يستطيعه الفرد أنْ يحاول؛ فإنّ محاولة اجتياز الامتحان تتألّف من محاولة قراءة الكتب ومحاولة كتابة الملاحظات ومحاولة الذهاب للمحاضرات، فالمحاولة الأولى عند الشخص تتألف من المحاولة الآخرة، وهنالك وصفات لأداء الأفعال الأخرى، ومحاولة الذهاب للمحاضرات تلزم الفرد بمحاولة القيام من السرير في أوقات الصباح ومحاولة ركوب الباص وهكذا، ولكنْ في النهاية توجد محاولات لأداء أفعال أساسيّة ذرائعيًّا (لأداء حركة جسديّة بسيطة مثلًا) لا يحتاج الفرد وصفة لها، وبالنسبة لكثير من الأفراد تحريك اليد وتوقيع الاسم، وقول كلمة "الأربعاء"، هي أفعال أساسيّة ذرائعيًّا، لا يحتاج الشخص اتّباع وصفة لأدائها؛ وكل ما يلزم فعله هو أنْ يحاول بعض الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا، هي أفعال لدى الفاعل وصفة لها رغم أنّه/ ها لا يحتاج أنْ يتبعها - أنا أربط رباطَ حذائي كفعل أساسي ذرائعيّ، ولكن إنْ طُلب منّي فمن المحتمل أنْ أقدّم وصفة لأدائها - أولًا اجلب هذا الطرف من الرباط على الآخر، ثمّ ضعه تحت تلك النّهاية، وهكذا..

ولكنْ في النهاية يتألّف الفعل الأساسي ذرائعيًّا من أفعال ليس لدى الفاعل أي وصفة لها سوى محاولة أداء ذلك الفعل.

ومحاولة أداء فعلٍ أساسي ذرائعيًّا هي، كما رأينا في الفصل الرّابع، فعل أساسي سببيًّا ومع ذلك فكثيرٌ من الأفعال التي هي أساسيّة ذرائعيًّا عند معظم الفاعلين، هي أفعال يجدها فاعلون آخرون صعبةَ الأداء، ولأدائها يمكن أنْ يعطوا وصفة، فبالنسبة للرّوس

الأصليين يكون التلفظ بحرف e القاسي هو فعل أساسي ذرائعيّ؛ أما المتحدّث الأصلي للإنكليزيّة الذي يتعلم الروسيّة فيمكن أنْ يتعلّم التلفظ بهذا الحرف بأنْ يقول "er" وأنْ يكون ظهر اللسان في منتصف الفم دون أنْ يتّصل بسقف الحنك أو جوانب الفم، بالنّسبة للاعب كرة المضرب الماهر يكون ضرب الكرة فوق الشّبكة فعلًا أساسيًّا ذرائعيًّا؛ أمّا اللاعب المبتدئ فيمكن تعليمه فعل ذلك بإخباره بأنْ يضرب الكرة بقوّة في حين لا ينظر إلى الكرة بل ينظر إلى مكانٍ على الطرف الآخر من الشبكة حيث ينوي إنزال الكرةَ فيه، ولكن هذا التّعليم يحدث بإخبار الطالب أنْ يؤدّي الأفعال التي هي أساسيّة ذرائعيًا له (قول "er" و"النظر إلى الطرف الآخر من الشبكة") وعند كلّ فاعل ذي قصد في وقت ما هنالك مجموعة من الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا، ولأداء أيّ منها ليس أنّ الفاعل لا يحتاج إلى وصفة بل ليس عنده وصفة لها؛ وكلّ ما يمكن للفاعل أداؤه هو محاولة أداء الفعل، ومحاولة أداء ذلك الفعل هي نفسها فعل أساسي سببيّ، ومحاولة أداء مثل هذا الفعل سوف أدعوها محاولة أساسية، فبالنسبة إليّ فإنّ محاولتي الآن تحريك ذراعي أو قدمي أو قول كلمة "الأربعاء" هي محاولات أساسية، وإن وجدت نفسي فجأة أجدُ صعوبة في أدائها فكلّ ما أستطيعه بخصوصها في هذا الوقت أنْ أحاول بقوة أكثر.

لا يمكنني أنْ أحاول أداء أيّ فعل أساسي أو غير أساسي ما لم أعتقد أنّ محاولتي مؤثرة سببيًّا في ذلك الوقت (أي يبدو لي عندها ذلك)، رغم أنّها ليست فعالة بالضّرورة في المحصلة نتيجة لأنّ أسبابًا ضروريّة جزئيّة أخرى لحدوث التأثير لم تكن في حالتها صحيحة؛ على سبيل المثال وضع الفاحصون أسئلةً غير نمطيّة، أو مرض الفاعل يوم الامتحان، وهكذا فمحاولته لاجتياز الامتحان لم تثمر، والأمر نفسه ينطبق على المحاولة الأساسية، محاولة أداء فعل أساسي ذرائعيًّا ليس للفاعل وصفة له، لا يمكنني أنْ أحاول رفع ثقل أمسكه في يدي ما لم أعتقد أنّ ما كنت أؤديه يحدث فرقًا بخصوص احتمال ارتفاع الثقل في الهواء؛ وإنْ لم أنجح في النهاية لأنّ الوزن كان ثقيلًا أو كانت عضلاتي ضعيفة، ولكي أعتقد بأيّ محاولة أنّها تحدث فرقًا، يلزمني أنْ أعتقد بالمحاولات

الأساسيّة التي أحاول عبرَها أداءَ الأمور الأخرى، وحتى علماء الأعصاب الذين يدّعون أنّهم لا يعتقدون بأنّ نيّاتنا (محاولاتنا) لها أيّ تأثير سببي على حركاتنا الجسدية، عليهم أنْ يعلقوا إنكارهم في معظم فترات حياتهم الصّاحية، لأنّه لو اعتقد أحدهم حقًا أنّ محاولاته الأساسيّة لا تؤدي أي تأثير سببيّ فلا يوجد أي شيء يمكنه أنْ يؤدّيه ليشكل محاولة، وبالتّالي سيتوقف عن المحاولة وسيتوقف عن الفعل.

وبناءً على مبدأ البساطة يجب أنْ نعتقد بالأشياء كما تبدو عليه، أي كما نعتقد أنّها كذلك في غياب الدّليل المعاكس، ويتبع من واقع أنّه عندما يحاول كلّ منّا أداء فعل، فإنّه يعتقد بالضرورة أنّه يمارس تأثيرًا سببيًّا، والذي - مع اعتبار تآزر الأسباب الأخرى - سيرجّح نجاحه في أداء ذلك الفعل (مثلًا جلب أثر مقصود) أي أنّه يجب أنْ يعتقد (في وقت امتلاك النّية) أنّه من المحتمل أنّ تلك النيّة (تلك المحاولة) هي ممارسة لتأثير سببي، ونعيد القول بأنّ الاعتقاد بخلاف ذلك سيؤدّي للتوقّف عن الفعل، وقد ناقشت في الفصل الرّابع أنّه لا يمكن أنْ يوجد دليل معاكس للادّعاء بأنّ النيات الطبيعيّة تسبب (عبر أحداث دماغية) آثارًا في داخل أجسادنا وخارجها، وبالتّالي تشكل أداء الأفعال، وهذا لا يلغي من الاعتبار وجودَ دليل بأنّ نيّاتنا أحيانًا لا يكون لها أي نتيجة، بل وأنّها أحيانًا لا تشكل في الواقع ممارسة لتأثير سببيّ (خلافًا لما نعتقده في ذلك الوقت)، وهكذا يمكننا بالتأكيد الاعتقاد أحيانًا بشكل مبرّر أنّ نيات شخص آخر من نوع معيّن ليست كما تبدو للفاعل، ولا تشكّل ممارسة لتأثير سببي؛ أي أنّه أمر محتملٌ أنّها لا تشكل ممارسة لتأثير سببي بناءً على الدّليل المتوفر للآخرين وغير متوفر للشخص المفترض، ولكن حتى في هذه الحالة، وبناءً على النقاش من الفصول السابقة، هو أمر يمكننا الاعتقاد به بشكلٍ مبرّر فقط للقليل من النّيات؛ لأنّه في الحالة المخالفة لن يكون عندنا اعتقادات مبرّرة بخصوص الأمور التي نملك بوضوح اعتقادات مبرّرة جاءت من شهادة الآخرين.

لأنّ محاولة فاعل أداء فعل أساسي ذرائعيًّا ليس له أيّ وصفة، هو فعل أساسي سببيٌّ بنفسه، ولا يتشكّل بأداء الفاعل أي فعل قصدي آخر، أي جلب حالة وسيطة ما تسبب

بدورها الحادث الذي يحاول أنْ يسبّبه، ويجب أنْ نعتبر مثل هذه المحاولة الأساسيّة (طبيعيًّا) ببساطة بأنّ الفاعل يمارس قصدًا تأثيرًا سببيًّا[1] والمحاولة أساسًا هي (طبيعيًّا) جذب الرّوافع السببيّة نفسها، وليس أداء شيء آخر يجذب الرّوافع السببية، عندما يحاول الفاعلون فإنّ ذلك لا يتشكل من كونهم في حالة تجعلهم مهيّئين لممارسة قواهم السببية؛ محاولتهم (طبيعيًّا) أنّهم يمارسون (قصديًّا) القوّة السببية؛ وهكذا تسبّب الأثر المقصود مع اعتبار تآزر الأسباب الأخرى، ونظرًا لأنّ كلّ محاولة أخرى هي ببساطة مسألة تتكوّن من تسلسل محاولات أساسيّة مترافقة بالاعتقاد بنتائجها طويلة الأمد، فكلّ محاولات الفاعلين (أي كلّ نياتهم) هي مجرّد ممارسة الفاعلين (طبيعيًّا) للتأثير السببي، وممارسة هذا التأثير السّببي قد تكون مسألة "فاعلة" جدًّا، كما حدث عندما حاولت بقوّة شديدة رفع الثقل، ولكن التسبب قد يكون أغلبه أحيانًا، وإنْ لم يكن على الإطلاق "منفعلًا permissive" كما يحدث عندما أمشي على طريق وتتحرّك قدماي بأسلوب نصف آلي، ففعلي فعلٌ قصدي إنْ أردت المشي على الطريق، ولكن حاصل كلّ نيتي هو أنّني أسمح بوعيي لقدمي بالتحرّك بأسلوب نصف آلي، في حين يمكنني ببساطة إيقافهما.

والآن فأنا لا أنفي في هذه المرحلة إمكانيّة أنّنا نُدفع (مثلًا عبر الأحداث الدماغية) لنشكل النيات التي نشكّلها (أي نحاول أداء ما نؤدّيه)؛ وهذه السببيّة قد تكون قابلة للتحليل بعمل قوانين الطبيعة، ولكن وفقَ تعليل القوى والإمكانات قد يكون أجزاء ما من أدمغتنا

---

(1) يناقش هيوم ضدّ الرؤية القائلة بأنّ لدينا وعي مباشر لممارسة التأثير السببي، فادّعى أنّ الإرادة «ليس لها صلة قابلة للاكتشاف مع تأثيراتها، أكثر ممّا لدى أيّ سببٍ مادي مع تأثيره المناسب»، وهذه الصّلة «لا يمكن توقّعها دون اختبار ارتباطها الثابت constant conjunction" انظر مقال في الطبيعة البشريّة الملحق، لكنّني قد جادلت أعلاه أنّه نظرًا لأنّ "إرادة" ("اختيار" أو "مشيئة" أو باصطلاحاتي "محاولة") لأداء فعل أساسي ذرائعيًّا، والذي يتألف من جلب حادث ع لا يمكن تحديده إلّا باعتباره ذلك الفعل الذي يعتقد الفرد أنّه ممارسة لتأثير سببي باتّجاه إنتاج الحادث ع، والذي تكون فيه المشيئة متبوعة بوقوع الحادث ع المطلوب، ويجب أن يعتقد الفرد أنّ المشيئة هي سببُه، ولا يمكنني حتّى تحديد "مشيئة" تخصّني عندما أمارسها دون اعتقادي بأنّها مؤثّرة سببيًّا؛ ولا يلزمني ملاحظة أيّ ارتباط ثابت لأصل إلى ذلك الفهم.

تملك إمكانات ممارسة قوى تدفعنا لنشكّل نيّات من أنواع معيّنة تحت ظروف معينة، وسأناقش هذه القضيّة بخصوص إن كانت نيتنا ناشئةً دومًا عن الأحداث الدماغيّة في الفصل السّابع، ولكن ما يحدث (عادة) إنْ دفعني حادث دماغي لأنْ أحاول (على سبيل المثال أنْ أحرّك يدي) هو أنّ حادثًا دماغيًا قد دفعني قصدًا لأمارس تأثيرًا سببيًّا، وبالتّالي - مع التّآزر الضّروري للأسباب الفيزيائيّة الأخرى - دفعني لأحرّك يدي، وما يحدث في مثل هذه الحالة هو أنّ الحادث الدماغي يمارس هذا التأثير السببي مباشرة على الأحداث الدماغيّة الأخرى، بحيث - مع التآزر الضروري للأسباب الفيزيائيّة الأخرى - يدفع يدي للحركة، ولأنّه إنْ حدث ذلك فأنا لنْ أؤدّي أيّ فعل قصدي على الإطلاق، وهكذا يجب أنْ تكون الحالة إنْ كان الفعلُ القصدي مدفوعًا إليه، فذلك الحادثُ الدماغي سبّب حادثًا عقليًّا، وذلك الحادث العقلي سبب (عبر الأحداث الدماغية) الحركة الجسدية، ولكن الحادث العقلي لا يمكن أنْ يكون مجرد حالة لا إراديّة أو منفعلة مثل رغبة و/ أو اعتقاد أجدُ نفسي فيها، هذا لن يكون كافيًا لوقوع فعل قصدي، لأنّه بالنّسبة لرغبة، أو أيّ حدث عقلي منفعل، لا يمكنه (عبر أحداث دماغية) أنْ يسبب حركة ما في جسد فاعل دون أنْ يمارس الفاعل أيّ فعل قصدي؛ وهذا ما يكون أيضًا حتّى إنْ كان الحدث الدماغي رغبة بوقوع الحركة، وقد طرحت عددًا من الأمثلة عن كيفيّة إمكانيّة حدوث ذلك في الأدبيات، وهذا أحدها من ما كتبه دافيدسون:

قد يريد متسلّق الجبال أن يكون لديه رغبة بالتخلّص من الوزن الزائد والخطر من إمساك رجل آخر حيّ على حبل التسلق، وقد يعلم أنّه بإرخاء قبضته على الحبل سيخلص نفسه من الوزن والخطر، قد يفقده هذا الاعتقادُ والرغبة رباطة جأشه بحيث يدفعه ليرخي قبضته، قد لا تكون الحال أنّه اختار إرخاء قبضته التي يمسك بها الحبل، ولا أنّه قد فعل ذلك عن قصد[1]

ما يلزم الفعل القصدي هو حدثٌ عقلي نشط، إنّ الفاعل يؤدّي شيئا ما؛ والأداء ظاهريًّا يسبّب، وبناء على ذلك، كما ناقشت في الفصل الرابع فإنّه من المحتمل جدًّا أنّ

(1) د، دافيدسون: حريّة الفعل في كتاب أبحاث عن الأفعال والأبحاث، مطبعة جامعة أكسفورد، 1980، ص 79

نياتنا تسبب غالبًا حركاتنا الجسدية، وبذلك فإنّ تسبّب نياتي يتكوّن تسبّبي أنا، ومحتوى النيّة هو ما أسعى لأن أحقّقه بالتسبب - والذي قد يكون حركة جسديّة بسيطة أو أثرًا ما أبعد من هذا النوع، تشكيل النيات أي المحاولة، هو ممارسة تأثير سببي، والذي يتشكّل من المادة، والفاعل، والتسبب (قصدًا، أي يعني أداء ذلك)؛ ولا يتألّف من التسبب بحادث، هو حالة للفاعل.

لا ريب أنّ هنالك قوانين طبيعيّة تحدّد متى يملك البشر قدرات معينة ليؤدّوا أفعالًا أساسيّة ذرائعيًّا مثل الحركات الجسديّة بمعنى أي أنواع من الأدمغة لها قدرات لتعطي البشر قدرات أداء أفعال قصديّة أساسية، وهي قوانين تتعلّق بتحديد أي نياتنا لأداء أفعال أساسيّة ذرائعيًّا ستكون ناجحة مباشرة، وأيّها سيكون بحيث نحتاج أنْ نحاول بشكل جدّيّ أكثر لكي نحقق النية، ومسألة إنْ كانت نياتنا لتحريك أعضائنا أو لقول كلمات ستنفذ تعتمد بشكل واضح على درجة معتبرة بمسألة إنْ كانت عصبوناتنا تملك الاتصالات الصحيحة، وإن كانت عضلاتنا في الحالة الملائمة، ولكنّ ذلك فقط (إلى درجة معينة)؛ فهي أيضًا تعتمد أحيانًا على مقدار الجديّة التي نحاول بها (مقدار التّأثير السببي الذي نبذله)، فجواب مسألة هل يستطيع شخص ما أنْ يركض 100 متر خلال 10 ثوانٍ يعتمد بشكلٍ واضح على حالة جسده ودماغه؛ ومعظم الأجساد والأدمغة ليست بحالة تسمح لمالكها بأنْ يفعل هذا مهْما حاول بجدّ، ولكن عند كثير من الرياضيّين يكون النجاح بالجري لمسافة 100 متر خلال 10 ثوانٍ معتمدًا ليس فقط على حالة جسده ودماغه، بل يعتمد على مقدار الجديّة التي يحاول بها، (سوف أؤكّد في الفصل السّابع أنّه ليس من الممكن أنْ نعطي قياسًا رقميًّا دقيقًا لمقدار جديّة محاولة أحدهم).

3 - نوعان من السّببية:

والآن لقد افترض هيوم Hume وتبعه كانط Kant وكثيرٌ من الفلاسفة المعاصرين بأنّ معظم الأمثلة النموذجيّة الإطاريّة (الباراديم) التي نشتق منها مفهوم السببيّة هي تسلسلات أحداث حياديّة inanimate (مثلًا، حركة كرة البليارْدو التي تبعها تلك الحركة لكرة

بليادرو أخرى؛ هذه المواقع والسّرعات للكواكب التي تبعها تلك المواقع والسرعات للكواكب)، ثمّ تابع هؤلاء الفلاسفة فادّعوا بأنّ مفهوم السببيّة هو مجرّد مفهوم أنّ حدثًا ما يتبعه حدثٌ آخر، وذلك عندما تكون كلّ الأحداث المشابهة للأوّل يتبعها أحداثٌ مشابهة للآخر، وهي نظريّة انتظام الحدث للسببيّة (مع توصيفات كتلك المفصّلة سابقة عن أيّ التّسلسلات المنتظمة تكون تسلسلات سببية)، لكن يجب أنْ يكون بيّنًا الآن أنّ الأمثلة النموذجيّة الإطاريّة التي نشتقّ منها مفهوم السببيّة تشمل كثيرًا من الأمثلة عن تسبّب الفاعلين قصدًا بالنتائج، فليس إشعال البارود ما يسبب الانفجارات فقط ولكن أيضًا الإرهابيّون يسبّبونها؛ وليس كرات البليادرو فقط هي ما يسبّب حركة كرات البليادرو ولكن لاعب البليادرو يفعل ذلك، وإنّ تعليلًا كافيًا عن مفهومنا عن السببيّة يجب أنْ يظهر كلا النّوعين؛ السببيّة الحياديّة والسببيّة القصديّة كنوعيْن من الجنس نفسه.

وقد رأينا أنّ مفهوم السببيّة القصديّة ليس مفهومًا عن حدثٍ ما من نوع معين يتبعه بطريقة منتظمة حدثٌ من نوع معين آخر، ممارسة السببيّة القصديّة هو شيء يتمّ أداؤه عبر مادّة من نوع معيّن (شخص أو حيوان)، ولا تكون باستجلاب حدثٍ عقلي منفعل (كالإحساس أو الفكرة) ثمّ ننتظر لنرى ما هي الآثار التي سيحدثها (إنْ حدثت أي آثار)، إنّ مفهوم ممارسة التأثير السببي في اتجاه معيّن هو مفهوم عن شيء لا يقبل التّحليل أعمق من ذلك (باستثناء الأسلوب التلقيني كقولنا جعله "أرجح فيزيائيًّا")، ممارسة التّأثير السببي شيء يمكن أداؤه قصدًا، وإنْ مورسَ منه قدرٌ كاف، وكانت الظروف صحيحةً؛ فسوف يحدث التّأثير المرغوب، إنْ كانت السببيّة الحياديّة نوعًا من جنس السببيّة فستكون السببيّة القصديّة نوعًا آخر منها، فيجب أنْ تكون ممارسة التأثير السببي هي النوعَ نفسه من الشيء غير القابل للتحليل في كلا النّوعين؛ فقط مع الفارق الضروري من الحدّ الأدنى بأنّه في إحدى الحالتين فإنّ السببيّة تنتج عن فاعل قد قصدها، وفي حالةٍ أخرى تنتج عن فاعل لا يقصدُ ذلك، التفسير الوحيد للسببيّة الحياديّة الذي يحقق هذا المطلب هو تفسيرُ الموادّ والقوى والإمكانات SPL، وبحسبِ هذا التّفسير فإنّ الموادّ

- الكواكب أو كرات البلياردو أو البارود - هي ما يعطي التّأثير السببي، وتؤدّي ذلك نتيجة لقواها؛ وإن بذلت ما يكفي من التأثير السببي فستتسبّب غالبًا النتائج، ويثبت الأمر نفسه بالنسبة للسببيّة القصديّة، فالمواد (وهي في هذه الحالة الحيوانات أو البشر) تمارس تأثيرًا سببيًّا نتيجة لقواها، وإنْ بذلت قدرًا كافيًا منها فإنّها تسبب غالبًا تأثيرات، والفرق الوحيد هو أنّه في حالة السببيّة الحياديّة يكون للمواد إمكانيّة liability لممارسة قواها في مختلف الظّروف، في حين أنّ السببيّة القصديّة تمارس المواد قواها قصدًا، ونظرًا لأنّ هذا التفسير يأخذ بجديّة الأمثلة النموذجيّة الإطاريّة للسببيّة من كلا النوعين، فهنالك مبرّر منطقي للاعتقاد بأنّ هذا التفسير هو التفسير الصحيح لمعنى "سبب" المتضمن في الأمثلة الإطاريّة التي نتعلّم منها استخدام كلمة "سبب"، وبالتّالي اعتقادات معظمنا عن ما يحدث في العالم، وقد ادّعى هيوم بأنّنا لا نملك "أي انطباع داخلي" لارتباط ضروري بين السبب والنتيجة غير وعْينا بالتّسلسل المنتظم، وبالتّالي لا يمكننا أنْ نملك أيّ "فكرة idea" (أو كما نقول اليوم "مفهوم concept") للضّرورة الطبيعيّة غير فكرة التّسلسل المنظم.[1] ولكني ناقشت أنه من خبراتنا أنّنا أنفسنا نسبّب النتائج التي استقينا منها مفهوم السببيّة، فلدينا انطباع وبالتّالي "فكرة" عن ممارسة التّأثير السببي، وبالتّالي "التسبّب" (في الحالة الطبيعيّة حيث تكون محاولاتنا الأساسيّة ناجحة)، إنّ "التسبّب" بحدث، وجعل وقوعه ضرورة طبيعية، والانطباع بجعل وقوع حدث ما ضرورة طبيعيّة؛ ينشأ بشكلٍ بيّن عندما نجبر الحدث على الوقوع ببذل كثيرٍ من التأثير السببي؛ على سبيل المثال، بسحب الباب بقوّة حتى يُفتح، أو بضرب الزجاجة بقوة حتى تنكسر.

وإنّ كوْن هذين الصنفين من السببيّة نوعيْن من الجنس نفسه ليس ما يتضمنه مفهومنا الاعتيادي للسببيّة فقط، ولكنّه أيضًا - كما أناقش الآن - هو التّفسير الصحيح لما يحدث فعلًا في العالم، وليس لأنّه من الأبسط فقط أنْ نفترض أنّ صنفي السببيّة نوعان من جنس واحد، ولكن لأنّ وقوع كثير من الأحداث يعود إلى صنفي السببية، فيعملان في انسجام أو تعاكس

(1) انظر على سبيل المثال كتاب هيوم، مقال في الطبيعة البشرية، 14، 3، 1

مع بعضهما البعض، ممّا يرجّح أنّ القوة غير القابلة للتّحليل نفسها هي التي تعمل في صنفي السّببية؛ لأنّ فاعلًا ما قد يسبب تسلسلًا من نوع منتظم عبرَ أداء فعل أساسي ذرائعيًا، قد أرمي كرةً بطريقة معينة (أصوبها نحو نافذة) كفعل أساسي ذرائعيًا؛ ثمّ أكتشف بأنّه عندما قمت بذلك أنّها تصيب النافذة وتكسرها، ويمكنني أنْ أتعلّم فعل هذا بسهولة، وهكذا يصبح كسر نافذة ما عبر إلقاء كرة فعلًا أساسيًا ذرائعيًا، ويمكنني بالتّالي ممارسة السببيّة القصديّة للتسبّب بكسر النافذة، ولكنّني أكتشف بأنّه لا يمكنني فعل أي شيء بعد أنْ رميت الكرةَ ليؤثّر على ما يحدث بعد ذلك؛ وبالتّالي يمكنني تعلم أنّ حدث الحركة للكرة الذي يتبعه انكسار النافذة هو تسلسلٌ سببيّ من نوع منتظم لا يعتمد علي، ولكنّه يحدث دومًا بالنّسبة لكرات بسرعة معيّنة ونوافذ من نوعٍ طبيعي معين، وعندما ألقي الكرة فإنّ هذا التّسلسل التّالي هو جزءٌ من تيار السببيّة الذي أطلقته عندما رميت الكرة، لكن انتظام التّسلسل يجب أنْ يبدي السببيّة من النّوع نفسه سواء أطلقته أنا أمْ لم أطلقه، وعلى العموم يمكنني أنْ أتعلّم أنّه يمكنني التسبّب بنتائج من أنواعٍ معينة عبر التسبّب بنتائج من أنواع معينة أخرى؛ يمكنني التسبّب بوفاة أحدهم بغمْرِه تحت الماء، يُمكنني إيذاء حيوان عبر طعنِه بعصا حادّة، يمكنني كسر غصنٍ عبر ضربه بغصنٍ أثخنَ منه وهكذا، ويمكنني أيضًا أنْ أتعلّم أنه عندما يقع حدث من نوع ما من الذي يُمكنني التسبّب به، على الرّغم من أنّه في تلك الواقعة المعينة لم يكن قد سبّب من قبلي أو أيّ فاعل آخر بقصد، فإنّ الحدث التّالي نفسه سيقع، فالنّاس يتوفون بالغرق، والحيوانات تتأذّى إنْ طعنت بعصا حادّة، والأغصان تنكسر عندما تضربُ الرّيح أغصان أخرى أثخن عليها، وهذا مستقلّ عن مسألة أنّ سبب فاعلون ذوي قصد الأحداث السابقة أم لا، وهكذا يمكننا أنْ نعلم أنّ بعض التّسلسلات المنتظمة في الطبيعة التي لم تنشأ من قِبَل فاعلين ذوي قصد هي سببيّة غير قصديّة، ولكنّها - باستثناء ما يخصّ عدم نشوئها قصدًا - سببيّة من النوع نفسه كالتي تنشأ قصدًا، لكن لا يوجد تمييز ذاتي واضح بين انتظامات تسلسلات الأنواع التي علمنا كيف نحدثها قصدًا، وبين تلك الأنواع التي لم نعلم حتى الآن كيف نحدثها قصدًا، وبالتّأكيد يبرّر لنا اعتبار كلّ التسلسلات المنتظمة من أنواع الأحداث من التي يبرّر لنا الاعتقاد بأنّها قوانين طبيعيّة بأنّها تسلسلات سببيّة من النوع نفسه.

ويوجد أسلوبٌ آخر نتصرّف به قصدًا ونتعلّم بالتّالي تطبيق مفهوم السببيّة وهو أنْ يمارس علينا الفعل، فنجدُ أنفسنا محتاجين لممارسة قوّة سببيّة للحفاظ على حالة راهنة، وبالتّالي ندرك وجود قوّة سببيّة مقابلة في الطّبيعة نقاومها، فللحفاظ على ثقلٍ في يدي أجدني مضطرًّا لممارسة قوة سببيّة لمنع يدي من التحرك للأسفل.

عندما أحمل الثقلَ نفسه مرّة أخرى، أحتاج إلى ممارسة ما أشعر كأنّه مقدار ما به من القوة السببيّة لأعاكس سببيّة الثقل لكي أحافظ على يدي في مكانها، ولأنّ القوتين السببيّتين متعادلتان بالمقدار (نظرًا لأنّهما تتوازنان وتقف يدي عن التحرّك) فلا بدّ أنّهما يشملان سببيّة من النوع نفسه.

وأصلُ إلى خلاصة بأنّ تفسيرَ الموادّ والقوى والإمكانات SPL للسببيّة هو التفسير الصحيح، وبالتّالي تفسير قوانين الطبيعة باعتبارها تعميمات تجوز صحّتها عن القوى والإمكانات في المواد، وليس هذا لمجرّد أنّ تفسير المواد والقوى والإمكانات لكلّ السببيّة أكثر بساطة من التفسيرات الأخرى، ولكنْ أيضًا لواقع أنّ تفسير الموادّ والقوى والإمكانات للسببيّة غير الحيّة يمثّل كلا النوعين من السببيّة بشكل أكثر تشابهًا مع بعضهما البعض مقارنة بالتفسيرات الأخرى، وهكذا يفسر واقع أنّ كثيرًا من أنواع الأحداث يمكن أنْ تسبّبها كلّ من المسببات القصديّة والمسببات غير القصدية، وقد وصلت إلى هذه النتيجة بالانتباه الدّقيق إلى ما ندرك حدوثه في كثير من الأمثلة النموذجيّة الإطارية، التي تقدّم لنا مفهوم السببيّة؛ كما قلت للتّو في الفصل الثّاني بأننا نحصل على نتيجة معينة عن مفهومنا عن الفترة الزمنيّة إنِ انتبهنا تمامًا إلى ما ندركه في كلّ الأمثلة الإطاريّة التي قدّمت لنا المفاهيم الزمنية.

إنّ السببيّة القصديّة ولأنّها سببيّة مادّة (فاعل) نتيجة لقواه السببيّة مع شيء من النيّة (بشكل طبيعي نيّة لإحداث تأثير ما) وذلك (باستثناء حالة الأفعال الأساسيّة ذرائعيًّا) مع اعتقاد عن كيفيّة تحقيق تلك النّية، تسمّى عادة "سببيّة الفاعل"، وكان كلّ الكتّاب قبل القرن الثامن عشر يدّعون أنّ البشر يمارسون سببيّة الفاعل، وكذلك بعض الفلاسفة ممّن

جاؤوا من بعدهم، والذين رغم التقليد الهيومي قد أكدوا هذا مثل توماس ريد Thomas Reid وريتشارد تايلور Richard Taylor ورودريك تشيشولم Roderick Chisholm [1] وقد قارن بعض الكتّاب بين سببيّة الفاعل وبين النوع الهيومي Humean من سببيّة الحادث، التي ادّعوا أنّها تعمل في عالم غير حي، وقد دافعت عن الرّؤية التي تقول إنّ كلّ السببيّة تنشأ من الموادّ (وليس من الأحداث)، ويختلف النوعان فقط من ناحية مسألة إنْ كانت الموادّ تسبّب نتيجة وجود نيّة للتسبّب بأثر، أو نتيجة وجود إمكانيّة لتسبب أثرًا، وإنّه من الأيسر لنا أنْ نتحدّث عن قوانين طبيعيّة باعتبارها تربط أنواعًا من الأحداث، وسببيّة حياديّة تربط أحداثًا محدّدة، من أنْ نتحدث وفق ما ادّعيت أنّه يفسر هذه المفاهيم بشكل أدق، ولذلك سأتابع أحيانًا بفعل هذا في الفصول اللاحقة، عندما لا يوجد في النّقاش شيء يستدعي الحديث عن طبيعيّة القوانين والسببية.

[نهاية الفصل الخامس]

(1) انظر لتحليل رؤى هؤلاء الكتّاب والفروق الضئيلة نسبيًّا بينهم في كتاب تيموثي أو كونور Timothy O'Connor، الأشخاص والأسباب Persons and Causes، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2000، الفصل الثالث.

الفصلُ السّادس
ثنائيّةُ المادّة (الجوهر)

1. الوحدةُ المتزامنة للذّات البشريّة

إنّ تاريخ العالم هذا (بالمعنى الموضوعي) كما ادّعيت في الفصل الأوّل، هو كلّ الأحداث التي وقعت، ولكنْ يمكننا ذكره بوضعِ قائمة من أيّ مجموعة فرعيّة من الأحداث؛ بحيث تشمل كلّ الأحداث، والأحداث تكون أحداثًا نتيجة لخصائص الأزمنة والمواد التي تتعلق بها، وناقشت في الفصل الثالث أنّ هناك خصائصَ وبالتّالي أحداثًا من نوعين، هما: الأحداث الفيزيائيّة والأحداث العقلية، والنّوع الثّاني يوجد منه الأحداث العقليّة الصرفة، ومنها الأحداث الواعية - ويجب أنْ يتضمّن تاريخ العالم أحداثًا من كلا النّوعين، وسألتفتُ الآن إلى طبيعة الموادّ (الجواهر) التي تشملها الأحداث العقلية.

لقد عرفت المادّة العقليّة باعتبارها مادّة تملك خصيصة عقليّة ما، وشرط وجود مادّة عقليّة ما، عندما لا تملك حادثًا واعيًا، أن تملك اعتقادات أو رغبات ما، أو على الأقلّ استعدادًا لامتلاك أحاسيس أو أفكار أو تشكيل نيّات، (قد تكون الأحداث الواعية الوحيدة لبعض الحيوانات البدائيّة هي الإحساسات، وتستمرّ بالوجود عندما لا تكون واعية، ولكنّها تحتفظ باستعداد لامتلاك الإحساسات)[1] وبالتالي أعرف المادّة الفيزيائيّة

(1) عرفت في الماضي المادّة العقليّة بأنّها المادّة التي يكون لها وجود خاصّ بالضرورة، ويقتضي ذلك التعريف في النصّ؛ لأنّ امتلاك هذا الوصول الخاص هو استعداد لاكتساب نوعٍ معيّن من الحدث العقلي - الوعي بالوجود الخاص للفرد، ولكن لدي بعض الشكّ حول المقتضى المقابل converse؛ إذ يبدو من الغريب أن نقول إنّ أي حيوانات يكون وجود الخصائص العقليّة أساسي عندها، يكون لها سبيل لا يتوفّر للآخرين لمعرفة وجودها؛ فلديها بالتأكيد سبيل للشّعور بوجود ألم لا يتوفّر للآخرين؛ فتعرف الأخير ببساطة عبر اختبار الألم، لكنّ المواد العقليّة مثل البشر البالغين، الذين لهم حياة عقليّة من أي

بالمادّة التي لا يكون لها بشكل أساسي خصيصة عقلية، وأعرف المادّة العقليّة الصرفة بالمادّة التي يكون لها بشكل أساسي خصائص عقليّة صرفة فقط (بالإضافة إلى أيّ خصائص تقتضيها وجود خصائص عقليّة صرفة)، وإلى الآن فقد استخدمت الكلمات "ذات، شخص، بشري" بطريقة متكافئة دون حاجةٍ إلى تعريفها، واحتاج الآن أنْ أكون أكثرَ دقّة بقليل، وأفهم أنّ «الأشخاص» (بما أعتقد أنّه المعنى الطبيعي للكلمة، ولكن لا شيء يضيفه ذلك) هم موادّ تمتلك قدرة على الاعتقادات والأفعال من الدّرجة المعقدة النموذجيّة لساكني الكرة الأرضيّة المسمّين « البشر» حاليًا (على الأقلّ بعد النماء الطبيعي).

وسأفهم بكلمة «بشريّين» أي أشخاص لديهم أو كان لديهم في وقتٍ ما نوعٌ من الجسد والسلف المشابهة لأولئك الأشخاص الذين نسمّيهم «بشريّين» حاليًا.

وبهذه التّعاريف يمكنني طرحُ سؤال بخصوص إنْ كان البشر موادّ عقلية، وإنْ كانوا موادّ عقليّة صرفة، (إنّ تعاريفي تترك الأمر مفتوحًا في هذه المرحلة بخصوص الأشخاص الذين لا يوجدون في جسد - أي ليس لهم خواص فيزيائيّة - وكذلك بخصوص إمكانيّة أنْ يترك البشر أجسادهم).

ناقشت في الفصل الأوّل أنّ هنالك طرقًا مختلفة لتقسيم العالم إلى موادّ (جواهر)، وأنه يمكننا أنْ نخبر عن كاملِ تاريخ العالم بطرق عديدة مختلفة، وقد يبدو أنّه يمكننا إخبار قصة العالم كلّه إنْ قسّمناه بطريقة تكون الموادّ الوحيدة فيه هي الموادّ الفيزيائيّة، وتنتسب لها الخصائص العقليّة عَرَضيًّا (بشكل جائز) Contingently، ومن بينها ستكون المتعضيات "الكائنات الحية" التي تشمل البشر والحيوانات الأخرى، التي ستنتسب إلى نوع ما (يتمّ تعريفه بخصائص فيزيائيّة أساسيّة معيّنة)، وستستمرّ في الوجود إلى الآن طالما كان لها عمومًا الأجزاء الفيزيائيّة نفسها، أو أنّ أجزاءها الفيزيائيّة تمّ استبدالها تدريجيًّا فقط، وكما

درجة تعقيد، لهم وصول خاصّ إلى خبرتهم الخاصّة؛ ولهم سبيل لا يتوفّر للآخرين لمعرفة أنّها موجودة - فيمكنهم أن يكونوا ذوي وعي بالذات (ليس مجرد الوعي، بل الوعي بالذات).

ذكرت في الفصل الأوّل توجد طرق مختلفة لتقسيم عالم الحيوان إلى أنواع (بالمعنى الواسع، أي ليس بالضرورة بما يتفق مع التعريف البيولوجي)، يبدو أنّ هنالك حدودًا مختلفة أيضًا يمكننا فرضها على مدى وتكرار استبدال الأجزاء التي سوف تتّسق مع وجود حيوان، ويستمرّ هو الحيوان نفسه، على سبيل المثال: يمكننا اعتبار كلّا من اليسروع Caterpillar والخادرة chrysalis والفراشات butterfly كمراحل من الحيوان نفسه؛ أو اعتبارها حيوانات مختلفة، بمعنى أنّ موت أيّ من الشكلين الأولين سيؤدّي إلى ولادة التّالي، يوجد لكثيرٍ من هذه الحيوانات خصائص عقلية، ننسبها إلى ارتباطها السببي مع الأحداث الفيزيائيّة (مثل الأحداث الدّماغيّة للحيوان)، ويمكننا اعتبار هذا الأمر، كما تعتبره اللغة العاديّة بشكل طبيعي، خصائصَ للحيوان كلّه وليس لجزء خاصّ منه، أو تنتمي إلى ذلك الجزء من الحيوان الذي يكون فيه تجسّداتها مرتبطة به سببيًّا أي دماغها، وبالتّالي للحيوان كله، بسبب انتسابه إلى دماغه.[1] وكما قد يبدو فهذه الخصائص العقليّة يمكن أنْ يتفاعل معها كخصائص غير أساسيّة للحيوانات، وقد يبدو أنّه يمكننا في كلّ هذه الطرق المختلفة أنْ نخبر تاريخ العالم كله، وعندها تكون معايير وجود واستمرار الكائنات البشريّة هي نفسها معايير وجود واستمرار الأجساد البشرية، وهذا ما تناصره نظريات الهويّة الشخصيّة للبشر كنوع حيواني "animalist"، [2] لكنْ على العكس من هذا النّموذج لا يمكن أنْ نقدّم وصفًا كاملاً للعالم تكون فيه كلّ المواد متفردة فقط بحسب الخصائص الفيزيائية؛ لأنّه من البديهي المعلوم من الخبرة البشريّة بأنّ الأحداث العقليّة الواعية من مختلف الأنواع.

---

(1) كما اقترح على سبيل المثال جيروم شيفير Jerome Shaffer "هل يمكن أن تكون الحالات العقليّة عمليات الدماغ؟" مجلة الفلسفة، 1961) 58).

(2) يبدو أنّ هنالك حيوانًا مفكّرًا يوجد حيث توجد أنت، ويبدو أيضًا أنك أنتَ الشيء المفكّر - الشيء الوحيد - الموجود هنالك، إنْ كانت الأشياء هي على ما تبدو عليه، فأنت هو ذلك الحيوان، إنّ هذه الرؤية قد غدت تعرف بالحيونة Animalism..، إنْ كنّا حيوانات فإنّ لنا الشروط المستمرة للحيوانات، وكما رأينا، يبدو أنّ الحيوانات تستمرّ بسبب نوع من ما من الاستمراريّة الفيزيائيّة العامّة brute - مقال "الهويّة الشخصية" كتبه إيرك أولسون Eric Olson في موسوعة ستانفورد للفلسفة، آخر تعديل 2010، تسمح هذه الرؤية بوجود أشخاص غير البشر يلزم لهم معايير هويّة مختلفة.

(الإحساسات البصرية، الإحساسات السمعية، إلى آخره) تختبر بشكل مشترك Co experienced -، أي تنتمي إلى المادّة نفسها، في وقت نفسه ومع مرور الوقت، وأي وصف للعالم لا يتضمن في مكوّناته موادّ يكون من خصائصها الواعية كلّ الخصائص المختبرة بشكل مشترك وهذه الخصائص فقط، أو لا يقتضي وجود مثل هذه الخصائص، فلن يكون وصفًا تامًّا له، وكما سأناقش "الخبرة المشتركة في وقتٍ واحد one time" في هذه الفقرة و"الخبرة المشتركة مع مرور الوقت over time" في الفقرة الثانية،

من المعلوم البديهيّ في الخبرة البشريّة أنّه الكائن الواعي نفسه، والمادّة نفسها، التي تتمتع بوقت متزامن بالخبرات الواعية من مشاهدة حركة المرور في الشّارع خارجًا، وسماع طرق الباب، وشمّ رائحة الغداء أثناء طهْيه، إلى آخره، ولذلك يجب أنْ نضمّ في كامل تاريخ العالم المواد التي يكون لها كلّ الخصائص الواعية، أو يكون لها فقط الخصائص الواعية التي تختبر بشكل مشترك في ذلك الوقت، إنْ كان لهذه المادّة خصائص فيزيائيّة وبالتّالي لها امتداد فيزيائي مع امتلاكها لهذه الخصائص العقلية، يجب أنْ تضمّ ضمن حدودها كلّ أجزاء دماغها، وتضمّ الأحداث التي تشكل أسبابًا مباشرة أو آثارًا مباشرة للأحداث الواعية المختبرة في وقت واحد، ويبدو أنّ علم الأعصاب يشير إلى أنّ الأسباب المباشرة للأحداث الواعية من مختلف الأنواع (مثلًا الإحساسات البصرية، الإحساسات السمعية، الإحساسات الشميّة Olfactory، والأفكار الحالية، إلى آخره) تشمل أحداثًا في أجزاء مختلفة من الدماغ.

فما يجب أنْ نعتبره حادثًا واعيًا واحدًا (مثلًا، إدراك شكل ملوّن) يشمل أحداثًا في أجزاء مختلفة من الدّماغ[1] لذلك سنفشل في ذكر تاريخ العالم كلّه إنْ تقصّينا تاريخ كلّ جزء من الدماغ، باعتباره مادّة منفصلة، وتجسّدات الخصائص العقليّة التي تسبّب على

(1) إنّ كيفيّة اجتماع هذه السّمات المختلفة للحادث الواعي معًا يشكّل ما يسمّيه علماء النفس «مشكلة الرابط binding problem"، انظر كتاب تيم بيان Tim Bayne، وحدة الوعي The Unity of Consciousness، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2010، الصفحات 229 – 30 للتمييز بين "ربط السمة" وبين الربط من أنواع أخرى المشمول في الأحداث الواعية.

الأغلب مباشرة من أحداث في ذلك الجزء أو تسبّبها مباشرة؛ لأنّنا عندئذ فإنّ حقائق عن خواص (مثل الخبرة المشتركة للخصائص الحسية) ستنسب - بشكل خاطئ - إلى موادّ مختلفة، وسنفشل في إخبار تاريخ العالم كله ما لم نشمل ضمن الموادّ ذات الخصائص الفيزيائيّة، وبالتّالي الأجزاء الفيزيائية، موادّ بحيث أنّ الأحداث في تلك الأجزاء تكون الأسباب المباشرة أو الآثار المباشرة لأحداث واعية، ولها فقط، من التي تختبر بالاشتراك مع أحداث واعية تنتمي إلى المادّة نفسها.[1] وهكذا إنْ كانت المادّة ذات خبرة مشتركة ولها خصائص فيزيائيّة أيضًا - كما هو على سبيل المثال حالة البشر وفق طريقتنا الاعتياديّة لتقسيم العالم إلى مواد - فإنّ تلك الخاصيّة العقليّة (من الخبرة المشتركة لخصائص معينة) ستزيل حدود الحواجز الفيزيائيّة للمادة، وتساعد بالتّالي في تحديد ما تملكه من خصائص فيزيائية، وبالتالي فما يشكّل مثل هذه المادّة التي لها خصائص واعية مختبرة بالاشتراك - وإنِ امتلكت خصائص فيزيائيّة - يحدّد جزئيًّا بالخاصيّة العقلية، وبالتّالي فالمادة هي مادّة عقلية، وبالطبع إنْ لم تملك المادّة أي خصائص فيزيائيّة فيجب أنْ تكون بكلّ الأحوال مادّة عقلية.

ونظرًا لأنّ البشر مواد عقلية لأنّ حدودهم المكانيةSpatial يحددها خاصيّة عقلية، لذلك يجب أنْ يحوي كامل تاريخ العالم موادّ عقليّة كما يحوي موادّ فيزيائيّة؛ رغم أنّه في ضوء ما يهمّ في كلّ ما كتبته حتى الآن، قد تحدّد هويّة هذه المواد العقليّة خصائصُ فيزيائيّة كما تحدّدها خاصيّة عقلية، على سبيل المثال في ضوء ما يهمّ في كلّ ما كتبته حتى الآن، قد يكون من الضروري ليكون الكائن البشري بشرًا معينًا، أنْ يملك أكثر من مجرّد خبرات واعيّة مشتركة، فيملك البشري أيضًا دماغًا معيّنًا.

---

(1) من الممكن أن يحدث - مثلاً في التوائم السياميّة Siamese twins - أن يوجد أجزاء من الدماغ، أحداث تكون أسباب مباشرة لحدثين (أو أكثر) من الأحداث العقليّة التي تنتمي إلى تجمّعات مختلفة من أحداث مختبرة بالاشتراك، في هذه الحالة يجب أن نقول إنّ هذه الأجزاء أجزاء من دماغين لشخصين (أو أكثر) من الأشخاص، يكون دماغاهما متداخليْن.

تتحرّك في كلّ الأوقات تقريبًا كلّ الأجساد ذات المظهر البشري تقريبًا وتصدر أصواتًا بطريقة موحّدة، تدفعنا بشكل صحيح طبيعيًّا لأنْ نفترض أنّ كلّ جسم منها هو جسمٌ لكائن بشري يقوم بالتحرّك والحديث، وله وصولٌ خاصّ إلى كلّ الأحداث الواعية وإليها فقط، التي هي أسبابٌ أو آثار مباشرة للأحداث في دماغ ذلك الجسم في وقت واحد، لكن يحدث أحيانًا في ظروف غير طبيعيّة أنْ تتصرّف الأجساد البشريّة بطريقة غير موحّدة، فيبدو أنّها تشي بأنّ الأحداث الواعية المرتبطة بأجساد هؤلاء الأشخاص لا تختبر كلّها بشكل مشترك، وأنّها ليست أحداثًا في وعي مفرد، ميّز تيم بيان Tim Bayne في كتابه وحدة الوعي ثلاثةَ أنواع من عدم وحدة الوعي[1]، وعند وصف هذه الحالات سأصفها كأنواع من عدم الوحدة في الوعي لدى شخص بشري واحد - رغم أني بعد ذلك سأدّعي لاحقًا أنّ نوعًا من عدم الوحدة (إن كان موجودًا) سيشكّل عدم وحدة، وذلك ليس في شخص person بشري واحد، بل في جسد body بشري، لأنّ شخصيْن مختلفيْن يشتركان عندئذ في التحكّم في ذلك الجسد.

أوّل نوع من أنواع عدم الوحدة هو "عدم الوحدة التمثيلي representational disunity"، فيعاني وعي الشّخص من عدم الوحدة التمثيلي بمعنى أنّ أحداثه الواعية لا تعطي اعتقادات موحدة أو متّسقة بخصوص محتوياتها، أو عن العالم الذي تبدو أنّ هذه المحتويات تمثله، وهكذا قد يختبر المرء بقعتيْن من اللون دون أنْ يدرك أيّهما أشدّ لمعانًا، أو إحساسيْن جسديّين دون أنْ يدرك إنْ كانا قد حدثا في الطّرف نفسه، أو يسمع صوتي cob و web دون أنْ يسمعهما cobweb، أو يختبر جسمًا مظهرُه مربّع لكنّه يشعر أنّه دائري، لكن وجود عدم الوحدة هذا يتوافق تمامًا مع الأحداث الواعية المتعدّدة المختبرة بالاشتراك، وإنْ كان صاحبها لا يستطيع، بطبيعة الحال، جلبها إلى مركز واحد بحيث يراها جميعًا ككلّ واحد، النوع الثّاني من عدم الوحدة هو "عدم وحدة الوصول

(1) عرف بيان «الوحدة التمثيلية» و»الوحدة الظاهراتية» في الكتاب نفسه، الصفحات 11 - 10، و»عدم الوحدة التمثيلي» و»عدم وحدة الوصول» الصفحات 11 - 105

access disunity" فلا تتوفّر كلّ الحالات الواعية "إلى المجال نفسه من الأنظمة الإدراكيّة والسلوكية" قد يلاحظ أحدُهم أشياء لا يمكنه ذكرها شفهيًّا (رغم أنّه يمتلك القدرة الفيزيائيّة للتلفظ بالكلمات المطلوبة) ولكنّه يستطيع وصفها كتابةً؛ أو يتمكّن شخص من تسجيل شيء في ذاكرته ولا يستطيع إبلاغ الآخرين به، نألف جميعًا درجة بسيطة ما من هذا النوع من الظاهرة في أنفسنا، ونقول مرة أخرى إنّه يتوافق تمامًا مع كلّ الأحداث الواعية المتضمنة في الخبرة المشتركة.

والنّوع الثّالث من عدم الوحدة هو "عدم الوحدة الظاهراتي phenomenal disunity" حيث تكون أحداثٌ واعية للشخص غير مُحازة كأجزاء من حدث واعٍ كلّي واحد - فالشّخص يختبر e_1 وفي الوقت نفسه يختبر e_2، ولكنّه لا يختبر (e1 و e2).

قدّم "بيان" في القسم الثّاني من كتابه تحليلًا مفصّلًا لمختلف الظواهر التي قد تدفعنا لنفترض أنّ لدى الأشخاصِ المذكورين وعيٌ مقسّم ظاهرياتيًّا، ومنها حالة عدم إدراك حالة المرض anosognosia (حيث يبدو أنّ المرضى غيرُ قادرين على إدراك وجود أذيّة في الوعي عندهم، مثل العمى)، وفي حالة الفصام، والتنويم المغناطيسي hypnosis (حيث يقوم أحدهم تحت التنويم بعد أنْ طلب منه أداء فعل معيّن في مرحلة تالية: فيقوم بالفعل في حالته بعد التنويم، ولكنه يقدم مبرّرًا خاطئًا لسببِ فعله ذلك) وجادل "بيان" بأنّ كلّ الأحداث الواعية المشمولة في كلّ تلك الحالات مختبرة بالاشتراك، وأنّ علينا تفسير السلوك الغريب بطرق أخرى، مثلًا أنّ الشخص غير قادر أو غير راغبٍ بالتعبير عن معرفته بكلّ تلك الأحداث، إنّ حالة "الشخصيات المتعددة" حيث يبدو أنّ للفرد شخصيات مختلفة كليًّا في أوقات مختلفة، تقدّم حالة قويّة للوعي منعدم الوحدة ظاهرياتيًّا، في زمن t_1 قد يكون لأحدهم رؤية ما للحياةِ ومجموعة ذكريات، وفي زمن لاحق t_2 يكون له رؤية مختلفة تمامًا للحياة ومجموعة ذكريات مختلفة؛ بل وفي وقتٍ لاحق t_3 يعود إلى الرؤية الأولى والذّكريات الأولى، وهكذا، وربّما يشير في الزمن t_3 إلى الشخص الذي كان له جسمه في الوقت السابق t_2 كشخص مختلف عنه، وقد يتفاقم عدم الوحدة عبر مرور الزمن diachronic إلى عدم وحدة متزامن synchronic

حيث يعي الشّخص وجود شخصيتين في وقت واحد، عندما تبدي إحدى الشّخصيتين أنّها تعتبر الشّخص الذي يبدي الشخصيّة الأخرى شخصًا مختلفًا يسكن الجسدَ نفسه، ومع ذلك بطبيعة الحال تكافح كلتا الشّخصيتين للتعبير عن نفسها عبر الجسد نفسه، ويقدّم "بيان" Bayne سببًا لتفضيل الرّأي بأنّ هنالك شخصًا واحدًا يختبر بالاشتراك coexperience كلّ الأحداث الواعية المرتبطة سببيًّا بدماغ ذلك الجسد؛ ويفسّر السلوك الغريب للشّخص بأنّه يملك في أوقات مختلفة، وأحيانًا في نفس الوقت، شخصيتيْن مختلفتيْن.

إنّ أقوى حالةٍ للوعي الظاهري المنقسم هي بلا شك حالات الدماغ المشطور «split – brain" يتألف الدماغ من نصفي كرة دماغية، النصف الأيسر والنصف الأيمن، وجذع الدماغ brain stem، تذهب بعض النبضات العصبيّة الواردة afferent (بما في ذلك الأطراف اليمنى والجوانب اليمنى من العينين) تذهب بداية إلى نصف الكرة المخيّة الأيسر، وبعض النبضات (بما فيها تلك من الأطراف اليسرى والجوانب اليسرى من العينين) تذهب إلى نصف الكرة المخي الأيمن، ويتحكّم نصفا الكرة المخّيين بأجزاء مختلفة من الجسم (فالنصف الأيسر للكرة المخيّة يتحكم بالأعضاء اليمنى، ويتحكّم عادة بالكلام؛ ويتحكّم النصف المخي الأيمن بالأعضاء اليسرى)، في الدّماغ الطبيعي تنقل الإشارات الواصلة إلى نصف الكرة المخيّة مباشرةً إلى نصف الكرة المخيّة الآخر، وترتبط "التعليمات instructions" المُعطاة من نصف الكرة المخيّة مع الأحداث في نصف الكرةِ المخيّة الأخرى، ولكن يوجد أفراد قُطع عندهم الطريق العصبي "الجسم الثفني" corpus callosum (السّبيل العصبي الرئيسي بين نصفي الكرة المخيين) عبر عمليّة تسمى cerebral commissurotomy (معظم هذه العمليات أجريت في سنوات سابقة نتيجة الاعتقاد وقتها بأنّ هذه العمليّة تشفي من الصرع[1]).

---

(1) الآن هي عمليّة مخفّفة لأعراض الصرع، وتسجل نتائج أفضل في بعض حالات صرع الأطفال - التي لا تستجيب للعلاج الدوائي - من غيرها من البدائل، مثل إجراء تنبيه العصب الحائر، ومن أشهر الآثار الجانبيّة لهذه العمليّة مشاكل في النّطق ومتلازمة اليد الفوضوية، وهي عدم قدرة المريض على التحكم في حركات يده (رضا)

كما أنّ أناسًا آخرين يفقدون وجودَ سبيل «الجسم الثفني corpus collasum“ بسبب شذوذ وراثي)، وتتصرّف نصفا الكرة المخيّين عند هؤلاء الأفراد من ذوي الدّماغ المنقسم بطريقة أكثر استقلالًا، ممّا يثير مسألة إنْ كانت كلّ الأحداث العقليّة الواعية النّاشئة بما يبدو تشريحيًّا أنّه دماغ واحد تحدث بالخبرة المشتركة.

وما يحدث هو أنّ الناس الذين يفقدون الجسم الثفني يظهرون وعيًا بالمؤثرات المقدمة للمجال البصري الأيسر فقط عبر الأعضاء الجسديّة المتحكم بها من نصف الكرة الأيمن، مثلًا حركات اليد اليسرى، والمؤثّرات المقدّمة إلى الحقل البصري الأيمن فقط عبر أعضاء جسديّة يتحكم بها النصف المخّي الأيسر، وكذلك الكلام عادةً، ولنفترض أنّك قدّمت لشخص من هذا النّوع صينيّة تحوي أشياء متنوّعة، وطلبت منه أنْ يختار منها الأشياء الموصوفة ببطاقات تقدّم له، وضمن الأشياء الموضوعة على الصينيّة مفتاح وحلقة ومفتاح الحلقة، وقدّمت له بطاقة تقرأ "مفتاح الحلقة" ولكن بطريقة تظهر الكلمةَ الأولى "مفتاح" فقط في مجاله البصري الأيسر، والكلمة "حلقة" في مجاله البصري الأيمن، فسيتجاهل مفتاح الحلقة ويلتقطُ المفتاح بيده اليسرى والحلقةَ بيده اليمنى[1] بل غالبًا ما يتبقى بعد أسابيع من الجراحة تنازع في السّلوك الذي تتحكم به نصفا الكرة المخيين؛ فقد يحدث تداخل بين يد المريض اليسرى مع ما يحاول أداءه بيده اليمنى، وأحدث التفسيرات لما حدث في هذه الحالات أنّ قطع الجسم الثفني من آثاره أنّه لا يوجد الآن وعي مقسم ظاهرياتيًّا phenomenally، والذي تصفه معظم التجارب بأنّه "وعيان" منفصلان، كلّ منهما في نصف كرة مخيّة مستقلة، أحد الوعيين يتألف من مجموعة من الأحداث الواعية، ويتحكم بمجال حركات جسديّة محدّد، والوعي الآخر يتألف من مجموعة مختلفة (ولكن معظمها متشابهة نوعيًّا) من الأحداث

(1) تفسيري لتناذر الدماغ المشطور "Split - brain" هو التفسير الذي يمكن تسميته "الحالة الكلاسيكية"، فهنالك مرضى لديهم فصل في اللمس وليس في الرّؤية، ومرضى يمكنهم أن يقارنوا التنبيهات في المجالين ولكنّهم لا يستطيعون التبليغ عنها، ويختلف غيرهم بطرق أخرى عن الحالة الكلاسيكية، انظر Bayne المرجع نفسه، الفصل التاسع.

الواعية المتحكمة بمجال مختلف من الحركات الجسدية، وقد جادل الباحث سبيري Sperry [1] بالأصل لتأييد هذا التفسير، ولكنْ توجد تفسيرات أخرى لما قد حدث، إحداها أنّ الشخص لديه وعيٌ واحد يدعمه نصف الكرة المخيّة الأيسر وقطع الجسم الثفني يحرّر كثيرًا من النماذج الاستجابيّة للتحكم الواعي (مثلًا تلك التي تخصّ اليد اليسرى في تجارب الدّماغ المفصول النمطية)[2] ثمّ تصبح هذه الاستجابات آليّة بقدر ما تكون كثيرٌ من حركات أعضاء جسدي عندما أقود سيارة وأتحدّث عن الفلسفة في الوقت نفسه، والتّفسير الآخر الذي يدعمه ماكاي Mackay [3] أنّه يتبقى وعيٌ مفرد يدعمه كلا نصفي الدماغ؛ وأنّ انفصال الاستجابة (باستخدام مصطلح «بيان» Bayne) هو "انفصال الوصول access"، ومع ذلك يوجد تفسير آخر من "بيان" وهو "نموذج التنقّل switch" أي أنّ الوعي في الدماغ المفصول يتنقل switching بين نصفي مخ الشخص[4] ربّما تقدّم نصف الكرة المخيّة اليسرى عادة بإعطاء الوعي، ولكنّه قد يأتي أحيانًا من نصف الكرة الأيمن، وعندما يكون نصف الكرة المخيّة الأيسر واعيًا فإنّ الشخص يدرك فقط

(1) "كلّ شيء رأيناه حتى الآن يشير إلى أنّ الجراحة قد تركتْ هؤلاء الأشخاص بدماغين منفصلين، أي مجالين منفصلين للوعي" R, W, Sperry "قطع الدّماغ لنصفين وآليّات الوعي" في كتاب الدّماغ والخبرة الواعية Brain and Conscious Experience تحرير J, C, Eccles، 1996، الصفحات 313 - 298؛ وانظر صفحة 299، وقد تعمّق بوسيتي Pucetti في هذا التفسير أكثر من هذا، وادّعى بأنّ قطع الجسم الثفني commissurotomy لا يمكنه خلق "عقل أو شخص جديد، وأنّ التجارب تبين أنّ كلّا منّا "مركبٌ من شخصيتي" في كلّ الأوقات، انظر مقال بوسيتي R, Pucetti "قسم الدماغ لنصفين، وهويّة الشخصيّة Brain Bisection and Personal Identity" المجلة البريطانيّة لفلسفة العلم British Journal for the Philosophy of Science، 24 (1973)، 339 - 55.

(2) انظر J, C, Eccles، مواجهة الحقيقة: المغامرات الفلسفيّة لعالم دماغ Facing Reality: Philosophical Adventures by a Brain Scientist، 1970، الصفحات 80 - 76.

(3) ماكاي D, M, Mackay "الأدمغة المشطورة - العقول المشطورة Divided Brains—Divided Minds؟"، في موجات الدماغ Mind - waves حرره بلاكمور وغرينفيلد C, B, Blackmore, S.GREYFIELD، مطبعة بلاكويل، 1987.

(4) الكتاب نفسه الصفحات 20 - 209.

الكلمة حلقة «ring»"، وعندما يكون نصف الكرة المخيّة الأيمن واعيًا، يدرك الشخص فقط الكلمة مفتاح «key» ولا يدرك الشخص في وقت واحد كلًا من كلمتي المفتاح والحلقة؛ وما يبدو أنّ المريض يعيه في وقت واحد أي أنّ كلًا من المفتاح والحلقة بشكل منفصل هو "وهم تصنعه سرعة انتقال انتباه الشّخص بين نصفي الكرة المخية"

ولا ينصبّ اهتمامي على تحديد أي هذه التفسيرات هو التفسير الصحيح للدماغ المشطور، ولتعدّد الشخصية، وللظواهر المشابهة، بل أهتمّ أساسًا بأنّ هذه كلها فرضيات تطرح لتفسير البيانات، يجب أنْ يشكّل الباحثون أفضلَ حكم يمكنهم عبر المعايير التي وصفتها في الفصل الثاني لتحديد ما هي الفرضيّة الصّحيحة التي تعطي أبسط تفسير للبيانات المشاهدة علنيًّا عن المؤثر والاستجابة (وتشمل ما يقوله الأشخاصُ عن خبراتهم)، وربّما تفسّر بيانات أخرى مشاهدة بوضوح من علم الأعصاب كذلك، توجد صعوبة في كلّ فرضيّة عند تفسير بعض الظواهر، إنِ امتلك المرضى المصابون بانشطار الدماغ وعيين اثنين فعلًا، فيبدو من المحتمل أنْ نجد المزيد من الانفصال في سلوكهم اليومي (خارج إعدادات المختبر الخاصّة)، لكن هؤلاء يستطيعون أن يطهوا طعامهم ويركبوا الدراجة ويسبحوا في الماء ويعزفوا البيانو، وبالكاد يدرك من يشاهدهم ولا يعلم حالتهم أنهم يعانون من أي أذيّات في الإدراك[1]، كما يوجد اعتراض على نموذج انتقال الوعي بين نصفي الكرة الدماغيّة لأنه نموذج معقد، وغير مقبول تشريحيًّا، فكيف يمكن للوعي أنْ يتحرك بين نصفي الكرة المخيّين مع الأخذ بالاعتبار انقطاع حزمة الأعصاب التي تربط المناطق الرئيسية؟[2] يتطلّب النموذج آليّة عصبيّة معقدة دون وجود أيّ سبب آخر لافتراض وجودها، ولذلك فإنّ الباحثين وهُم ليسوا الأشخاص المُعانين من هذه الظّواهر الغريبة، عليهم أنْ يعتمدوا في اعتقاداتهم المبررة لتحديد عدد حالات الوعي المتضمّنة على النموذج الذي يقدّم لهم أفضل تفسير للبيانات.

---

(1) بيان Bayne صفحة 199.

(2) بيان Bayne صفحة 216.

لكنّ أمامنا هنا حقيقة لا تقتضيها هذه البيانات وليست مُقتضاة منها، وتعطي البيانات بالاعتماد عليها في أحْسَن الأحوال دليلًا عرضة للخطأ - وعيين اثنين، أحدهما يدرك «المفتاح» والوعي الآخر يدرك «الحلقة»، أو يدرك أحد الوعيَيْن فقط «المفتاح» ويستجيب إلى «الحلقة» عبر آليّة غير واعية، أو فرضيّة أخرى منافسة، ويماثل ذلك حالة العلماء الذين يدرسون صور مسارات الجسيمات في الغرف الدخانيّة cloud chambers فهم يبحثون عن التفسير الأبسط فقط لسبب وجود تلك المسارات من حيث وجود الجسيمات الأوليّة هذه وتلك (الميونات muons والبيونات pions والبوزيترونات positrons أو غيرها) والتفسير الأبسط أنّ ذلك هو الصحيح على الأرجح، ولكنّ المسارات في الصورة تختلف عن الجسيمات التي سبّبتها، والتفسير الأبسط للمسارات قد لا يكون هو التّفسيرَ الصحيح لها (رغم أنّه الصحيح على الأرجح).

والدّليلُ الآخر قد يبيّن أنّ الأمر ليس كذلك، وفي حالة قطع الجسم الثفني (أو في حالة مريض يبدي شخصيّات متعددة في سلوكه، وما يشبه ذلك)، ولكنّ كثيرًا من الأدلة التي حصلنا عليها في نماذج المؤثّر الحسّي والاستجابة الجسديّة (بما فيها ما يقوله الشخص) وكذلك مدى الارتباطات العصبيّة بين أجزاء الدّماغ، تتّسق كلّ هذه الأدلة منطقيًّا مع حالتين؛ مع كلّ الأحداث الواعية المختبرة بالتّشارك، وتتّسق مع وجود مجموعتين من الأحداث الواعية المختبرة بالتشارك، ويكون أعضاء إحدى المجموعتين لا يختبرون بالتّشارك مع أعضاء المجموعة الأخرى، أو فرضيات أخرى منافسة.

يكون الوعي «منفصل ظاهراتيًّا» phenomenally (أي، هنالك وعيان اثنان)، إذا - وفقط إذا - كانت أحداثُه الواعية (لنقل e1 وe2) ليست مختبرةً بالتشارك في خبرة كليّة overall (e1 وe2)، وتكون e_1 و e_2 مختبرة بالتشارك، إذا - وفقط إذا - كانت المادّة (مثلًا، الشخص البشري) الذي لديه الحدثُ الواعي e_1 لديه أيضًا الحدث الواعي e_2، وهكذا فذلك الشخصُ سيكون واعيًا لوجود e_2 عنده في حين كان لديه e_1، حتى إنْ لم يرَ (e1 و e_2) كخبرة موحدة (وبالتّالي لديه انفصال بالتمثيل representational

disunity)، أو حتى إنْ لم يستطعِ الشّخص أنْ يستخدم كلا الحدثين ليرشده في الحديث وحركات الأعضاء (وبالتّالي لديه انفصال بالوصول access disunity)، إنّ الأحداث المختبرة بالاشتراك تنتمي إلى المادّة (الجوهر) نفسه، والأحداث التي لا تختبر بالاشتراك تنتمي لموادّ (جواهر) مختلفة، أي أشخاصٌ مختلفون يتشاركون السيطرة على الجسد نفسه، ولذلك فحقيقة أنّنا البشر نختبر بالتّشارك أحداثًا واعيّة يقتضي أنّنا موادّ (جواهرَ) عقلية؛ وأنّ تاريخ العالم الكامل يجب أنْ يشمل تاريخ المواد العقليّة؛ وإنْ تسبّبت ظواهر مثل الأدمغة المشطورة بعواقب أنّه لا يُمكننا دومًا تحديد كم هو عددُ الموادّ العقليّة الموجودة في وضع ما.

2 - الوحدةُ الممتدّة زمنيًا للشخصيّة الإنسانيّة diachronic

ما الذي يشكّل وحدة الشخصيّة البشريّة عبر الزمن؟ ما الذي يجعل للشخص P_1 في الزمن t_1 أنْ يكون الشخص نفسه P_2 في زمنٍ لاحقt2 ؟ تستغرق كلّ الأحداث زمنًا ما، الشعور بالألم أو وجود فكرة تدومُ برهة من الزمن، مهْما تكن قصيرة؛ فهي لا تحدث لحظيًّا، وأي برهة من الزمن تتألّف من برهتين قصيرتين لهما الطولُ ذاته (برهة زمنيّة قدرها 1 ثانية تتألف من برهتين زمنيتين كلّ منهما 0.5 نصف ثانية) وبالتّالي فأيّ إدراك لحادثٍ واع مثلًا، حالة ألم، هو إدراك المرء أنّ نفسه تشارك باختبار في كلّ من النّصف الأوّل للحادث، وكذلك مشاركتها في النصف الثاني من الحادث، وهكذا فأيّ تفسير للعالم يكون من نتيجته أنّ المادّة التي لها النصف الأوّل من الخبرة تختلف عن المادّة التي لها النصف الثّاني من الخبرة سيكون غير متوافقٍ مع بيانات الوعي.

ولكنْ لماذا نفترض أنّ المواد العقليّة تدوم أكثر من "الحاضر الظاهري" وهو المدّة الأدنى من الزّمن التي يكون للمرء فيها وعي؛ أي المدّة الأدنى التي يكون للمرء خلالها إدراك بأي الأشياء تحدث؟ رغم أنّ مفهوم "الحاضر الظاهري specious present" لم يكن معلومًا لدى كانط Kant، فادّعى نتيجة لذلك بأننا لا نملك سببًا وجيهًا للاعتقاد بأنّ

أي مادّة عقلية ("نفس" أو "روح" كما كان يدعوها) تدومُ أكثر من الحاضر الظاهري.[1] وقد كتب غالين شتراوسن Galen Strawson مؤخرًا مطوّلًا مناصرًا لرؤية مشابهة[2]

لكنْ من عادتنا أنْ نرى البشر موادّ مستمرّة بالوجود لفترة أطول من الزمن؛ ورأينا في الفصل الأوّل بأنّ هنالك نوعيْن من الإجابات عن سؤال ما الذي يشكل الهويّة لمادة مع مرور الزمن، إن كانت الموادّ من نوع ما لا تملك ماهيّة يُشار إليها thisness وهي مجرد حزم من خصائص تتجسّد معًا، عندئذ (الخلاصة) أنّ الهويّة لمادة S_1 في زمن t_1 مع مادّة S_2 في زمن آخر t2 تعتمد (بالإضافة إلى امتلاك المادّتين للخصائص الأساسيّة من النوع نفسه) على المدى الذي تتشابه به خصائص كلّ حزمة، وعلى ارتباط الحزم في زمن التداخل عبر سلسلة (زمكانيّة spatio – temporal) لحزم مشابهة جدًّا، كلّ منها يسبّب وجود الحزمة التّالية في السلسلة، ولكن إنْ كان لموادّ بعض الأنواع ماهيّة يُشار إليها thisness (أي، أنّها هي ما هي عليه، وليس بسبب خصائصها)، فالهويّة لـ S_1 مع S_2 تعتمد على امتلاكها (بالإضافة للخصائص الأساسيّة لنوعها) الماهيّة التي يشار إليها

(1) يقول كانط إنّه قد يوجد سلاسل من المواد، وكلّ مادّة تدوم لفترةٍ قصيرة من الزمن، وتسبّب المادّة التاليّة أن تملك ذكريات ظاهرة (التي سماها «حالات وعي») لحالاتها، ولتختبر بشكل مستمرّ مع حالاتها هي وهكذا، بحيث يبدو لكلّ ذرّة أنّ كلّ الخبرات التي تنتمي إلى المادّة الأولى المحدّدة واقعيًّا أنّها خبراتها ذاتيّة فعلًا، ولذلك.

وهكذا فكرة مرنة سوف تصدّهم الكرة الشّبيهة في خطّ مستقيم، وتنقل لها كلّ حركتها، وبالتّالي كلّ حالاتها (أي إنِ اعتبرنا فقط موقعها في الفراغ)، فإنِ افترضنا عندئذٍ بالقياس على مثل هذه الأجسام موادّ بحيث تنتقل الأولى إلى الأخرى تمثيلاتها مع الوعي بها إلى الثّانية، وتنقل الثانيّة حالتها الخاصة مع حالة المادّة السّابقة إلى الثالثة، وهذه بدورها تسلم الحالات لكلّ المواد السابقة معًا مع الوعي المرتبط بها بالإضافة لوعيها الخاصّ إلى أخرى، فالمادة الأخيرة ستكون عندئذٍ واعية بكلّ الحالات المواد المتغيّرة من قبل، باعتبارها كينونة لحالاتها الخاصّة لأنّها ستكون قد انتقلت إليها بالإضافة للوعي بها، ولكنها مع ذلك لا تكون واحدة والشخصيّة نفسها في كلّ هذه الحالات.

(كانط: نقد العقل الخالص ترجمة M, kemp smith، مطبعة ماكميلان وشركاه، 1993، الملاحظة $A_{36}3$)

(2) انظر كتابه «الأنفس "Selves"، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2009، الجزء الأول لنقاش كم مدة بقاء الأنفس بالضبط (الأفراد اللطيفة thin – subjects بمصطلحاته) (مثلًا ربّما أقلّ من ثلث ثانية).

ذاتها (والتي تكون في حالة الموادّ الفيزيائية، كوْنها مصنوعة من نفس المادّة matter).

قدّم معظم الفلاسفة المعاصرين تحليلاتٍ من النوع الأوّل لهويّة الأشخاص، آخذين بعين الاعتبار (بدرجات مختلفة) كلًّا من الخصائص الفيزيائيّة وما سمّوه الخصائص "النفسيّة psychological" (وبالمعنى الذي أستخدمه أنا؛ خصائص عقلية)، حلّل كلٌّ من لوك Locke[1] وهيوم Hume[2] الهويّة الشخصيّة من حيث الارتباطات القريبة بين تجسّد الخصائص الواعية وأحد الفلاسفة المعاصرين ممّن اتّبعها بدقّة هو ديريك بارفيت Derek parfit[3] فحلّل الهويّة للشخص P_2 في الزمن t_2 مع الشخص P_1 في زمن أبكر منه t_1 (أو - بصياغة ادّعائه بشكل أكثر دقّة؛ فقد حلّل إلى أيّ مدى "تبقى P_1 "survives باعتبارها P_2) بأنها تتألّف من مدى الارتباطيّة connectedness النفسيّة والاستمراريّة النفسيّة الناتجين عن السبب الكامن، وبالنسبة لبارفت فإنّ الارتباطيّة هي المشابهة في جوانب مهمّة، في حين أنّ الاستمراريّة هي "المحافظة على تداخل سلاسلَ من الارتباطيّة القوية" فالشّخصيتان تكونان مرتبطتيْن نفسيًّا بدرجةٍ ما لهما (نوعيًّا qualitatively) ذاكرتان (ظاهريتان) وصفتا شخصيّة character متشابهتان، فهُما مستمرّان نفسيًّا إلى درجةٍ يوجد بينهما سلاسل متداخلة من الشخصيات المرتبطة بقوّة، أي سلاسل من الشخصيات التي لها ذاكرات ظاهريّة وصفات شخصيّة متشابهة جدًّا، إنّ السببَ الكامن سيكون طبيعيًّا من الدّماغ نفسه (تشريحيًّا)، وهكذا فالشخصيّة P_2 في الزمن T_2 ترتبط

---

(1) جون لوك، بحث بالفهم الإنساني، 19، 27، 2 يصف الهويّة الشخصيّة على أنّها تتألف من (هويّة الوعي) والتي يقصد بها « الذاكرة الظاهرة»: إنّ تذكر سقراط ومحافظ كوينود بنوافذ (في هويّة الوعي - أي تذكر المحافظ ما اختبره سقراط)، فإنّها الشخص نفسه؛ وإنْ كان سقراط نفسه يستيقظ وينام دون أن يشارك في الوعي نفسه فإنّ سقراط المستيقظ والنائم ليس الشخص نفسه.

(2) ديفيد هيوم، مقال عن طبيعة الإنسان 6، 4، 1 والملحق، وقد ادّعى (في 6، 4، 1) أنّ الإنسان «ليس إلاّ مجموعة أو تجمع من إدراكات حسيّة مختلفة تسبق بعضها البعض بسرعة لا ندركها»، وترتبط بعلاقات « التشابه resemblance والتسببcausation ولكن في الملحق عبر عن شكوكه بخصوص صحّة هذا التفسير.

(3) D, parfit، العقول والأشخاص Reasons and persons، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1984، الجزء الثالث.

نفسيًّا مع الشخص نفسه P_1 في الزمن t_1 طالما أنّ P_2 له بعض الذاكرات الظاهريّة، وصفة شخصيّة مشابهة أي رغبات واعتقادات أخلاقيّة مشابهة (وستعطي نيات متشابهة، وبالتّالي سلوكًا عامًّا مشابهًا)، تتّصل الشخصيّة P_2 في الزمن t_2 نفسيًّا مع شخصيّة ما P_1 في الزمن t_1، طالما وجدتْ سلسلة من الشخصيات التي تربط P_1 و P_2 عبر مراحل متوسطة، لكلّ منها تقريبًا الذواكر الظّاهرة والصّفات الشخصيّة نفسها للشخصيّة السابقة، وهكذا وفقًا لبارفت فإنّ الشخصيّة P_1 تبقى باعتبارها الشخصيّة P_2 طالما وجدت ارتباطيّة واستمراريّة نفسيّة بينهما، سببهما عمل الدماغ نفسه.

إنّ رؤية الإنسان كحيوان animalist الموصوفة سابقًا تعتقد أنّ الاستمراريّة الفيزيائيّة فقط هي ما يعول عليه، وبناءً على "رؤية الحزمة bundle view" للمواد الفيزيائيّة والموصوفة في الفصل الأوّل، تتألّف الاستمراريّة الفيزيائيّة من العلاقة السببيّة بين حزم خصائص متشابهة، إنْ كانتِ المواد الفيزيائيّة ذات ماهيّة يُشار إليها thisness (إمكانيّة لا تناقش عادة من قبل أولئك الذين يطرحون الاستمراريّة الفيزيائيّة كمعيار للهويّة الشخصية)؛ ستتألّف الاستمراريّة الفيزيائيّة من تجسّد خصائص مشابهة في الجزء نفسِه من المادّة (الجسم نفسه) أو استمراريّة تحصل عبر استبدال تدريجيّ للمادّة من جزئها السابق، ويعتقد كتّاب آخرون (مثلًا نوزيك Nozick)[1] بأنّ الهويّة الشّخصيّة هي مسألة تحقيق مُجْمل لكلّ من المعايير الفيزيائيّة والمعايير النفسيّة.

كلّ هذه الآراء هي نسخٌ لما باتَ يعرف بالرؤية المركبة للهويّة الشخصيّة the complex view، أي أنّ الهويّة الشخصيّة قابلةٌ للتحليل وفق درجات الاستمراريّة لأمور أخرى (بما فيها معنى بارفت للاتّصاليّة Connectedness)، أي درجات استمراريّة الخصائص و/ أو المادة، وبالمقابل تقول الرؤية البسيطة إنّ الهويّة الشخصيّة سمةٌ منفصلة في العالم، ربما يرغب بعض الفلاسفة بالاعتقاد بأنّ بعض الاستمراريّات (للخصائص أو المادة) ضروريّة، ولكنّها غير كافية للهويّة الشخصية، فإنّني سأدافع عن الرؤية البسيطة

(1) آر نوزيك R, nozick التفسيرات الفلسفية، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1981، الجزء الأول

في صيغتها الأقوى بأنه (مع استثناء صغير سأذكره لاحقًا) فإنّ مثل هذه الاستمراريّات ليست شرطًا ضروريًّا أو كافيًا لهويّة الشخص مع مرور الزمن (فتكون الأحداث العقليّة بالنسبة لشخص تالٍ معيّن هي أحداث عقليّة لشخص أوّل معين)، إنّ الرؤية البسيطة كما أفهمها هي الرؤية التي تقول بأنّ كلّ شخص له "ماهيّة يشار إليها" تجعله ذلك الشّخص، وهي "ماهيّة يشار إليها" تختلف عن أيّ "ماهيّة يشار إليها" تخص مادّة أدمغتهما، وأنّ كوْنه ذلك الشّخص يتوافق تمامًا مع اكتساب أيّ خصائص عقليّة معينة أو أي خصائص فيزيائيّة (وبالتّالي جسد)، وسأبدأ دفاعي عن هذا الموقف بالمجادلة بأنّه ممكن منطقيًّا أنْ يكون شخص ما P_2 في زمن t_2 هو الشّخصَ نفسه باعتباره الشخص P_1 في الزمن t_1 وإن لم يكن يتذكّر ظاهريًّا أي شيء فعله أو اختبرهP1 في الزّمن t_1 أو قبله، وإن كانت له صفة شخصيّة مختلفة كليًّا عن P_1، وكذلك إنْ كان له جسمٌ مختلف أكبر (بما في ذلك دماغ أكبر) من P_1، والسبيل لبيان أنّ هذا ممكن منطقيًّا يكون عبرَ تجارب فكريّة متعدّدة، تصف أوضاعًا يبدو فيها أنّه ممكن منطقيًّا، وتبيّن أنّ هذه التّجارب الفكريّة تقتضي هذه الرؤية بالطريقة الموصوفة في الفصل الثّاني، ويوجد الكثير من التّجارب الفكريّة التي تمّ نقاشها في الأدبيات الفلسفية.

بدأ علماءُ الأعصاب بوضع تقنيات تسمح بوصل الأعصاب الفرديّة المقطوعة، وهذه التّقنيات إلى الآن أكثر نجاحًا في حيوانات المختبر منها في البشر، وأكثر نجاحًا في وصل في الأعصاب المحيطة منها في النخاع الشوكي، ولكن الأمور في بدايتها حاليًا، ولا يبدو غير معقول على الأقلّ أنْ نتوقّع مع مرور الزمن أنْ يتمكّن علماء الأعصاب من إصلاح الأعصاب الشوكيّة المقطوعة في البشر، بل ويُصلحوا بالنهايّة عصبونات دماغيّة مقطوعة، وهذا سيسمح لهم بإزالة جزءٍ دماغي بشريّ ما واستبداله بجزءٍ مشابه من إنسانٍ آخر، وأدرك أنّ عمليات جراحيّة بهذه الدقة ليست متاحة عمليًّا اليوم؛ ولكنْ لا أرى أيّ صعوبة نظريّة غير قابلة للحلّ للوصول إلى مثل هذه العمليّات، ولكن يحقّ لنا طرح سؤال آخر: كمْ هو عددُ أجزاء الدماغ؟ وأي أجزاء الدماغ سنحتاج لإبقائها بحيث يستمرّ بقاء

الشخص صاحبِ الدماغ؟ لأنّه سيوافق كلّ شخص تقريبًا أنه ليستبدل الشّخص P_1 دماغًا كاملًا بدماغ شخصٍ آخر؛ فإنّ الشخص الذي يتحكّم ذلك الدماغ بجسده لم يعدِ الشّخص P_1، وأي شخصٍ يؤمن بمذهب رؤية الإنسان كحيوان animalist سيصرّ على أنّ المعايير الفيزيائيّة فقط هي المعنيّة فقط بتحديد الهويّة، واستبدال الدماغ كله بعملة واحدة يتضمن انقطاعًا كبيرًا في الاستمراريّة بحيث لا يكون الشخص نفسه مستمرًّا بالوجود، ومؤيّدو أي نظريّة مركبة للشخصيّة تؤكّد على الارتباطيّة النفسيّة، كما تؤكّد على الاستمراريّة الفيزيائيّة، ستقول بالقول نفسه؛ لأنّ الاستمراريّة النفسيّة تعتمد على استمراريّة الذاكرة الظاهرة والصفة الشخصية، وهي أمورُ الاعتقادات والرّغبات والميول لاكتساب أفكار حاليّة من أنواع معينة، ونظرًا لأنّ هذه الأحداث العقليّة تنشأ بالنّهاية من الأحداث الدماغيّة (معظمها على الأقلّ)، واستبدال كامل للدماغ يعني انخفاضًا شديدًا بالاستمراريّة بين P_1 و P_2 اللاحقة بحيث لا يكون الشخص نفسه، ومن ناحية أخرى فإنّ كلّ النظريات ستوافق بالتّأكيد على (أو على الأقلّ من المحتمل جدًّا جدًّا) أنّ مجرد استبدال بضع عصبونات لا يعني توقّف P_1 عن الوجود، ويبدو بالتّالي أنّه إن استبدلت عددًا معينًا من أجزاء الدّماغ فإنّ P_1 سيتوقف عن الوجود، وفي تلك المرحلة أو بعدها بقليلٍ أثناء عمليّة استبدال أجزاء دماغ P_1 بالمزيد من أجزاء دماغ الشّخص الآخر فإنّ العمليّة بأكملها ستؤدي إلى وجودِ الشّخص التّالي P_2 محتفظًا ببقيّة الجسد الذي كان سابقًا للشخص P_1.

ولكنْ ما هو عددُ الأجزاء و/أو حجم الاستمراريّة النفسيّة الضروريّة والكافيّة للشخص P_1 ليستمرّ بالوجود؟

كما رأينا يتألّف الدّماغ من نصفي كرة متشابهين نوعًا ما، ومعهما جذع الدماغbrain stem - ، بالإضافة إلى ذلك توجد - بقدرٍ ما - أحداث دماغيّة تسبّب أحداث عقليّة مشابهة عن طريق ذواكر واعتقادات ورغبات ظاهرة في كلا نصفي الكرة المخيّين لأيّ كائنٍ بشري، أي أنّ كثيرًا من "المعلومات" نفسها محتواة في كلا نصفي الكرة المخيين، وهكذا فالسبيل السّهل لإجراء عمليّة دماغيّة شفافة تطرح قضايا هامّة عن الهويّة

الشخصيّة؛ سيكون على نصف دماغ P_1 (نصف كرة مخيّة بالإضافة لنصف جذع دماغ) بإزالتها من جمجمة الفرد واستبدالها بنصف كرة دماغيّة من شقيق توأم أو مستنسخ لـ P_1 ، والذي سنسمّيه "P1a" وعندها سيمكن زرع نصف الدماغ الآخر في المكان الشّاغر من جمجمة "P1a" ويمكن عندئذ "توصيل" نصف الكرة المزروع مع نصف الكرة المخيّ المتبقي في دماغ الشّخص، وتوصيله مع بقيّة الجهاز العصبي للجسم الذي زرع فيه، قد يكون من الضروري لكلّ نصف كرة دماغي مزروع أنْ يتمّ "ضبطه" مع نصف الكرة الدماغي الجديد المرافق له بحيث تتفاعل عصبوناتهما بطريقة طبيعية، وفي مثل هذه الحالة قد نتوقع منطقيًّا أنّ كلا الشخصين الناتجيْن سيكونان واعييْن، وأنّ حياتهما العقليّة (أي الذواكر الظاهرة وأنواع الأفكار) ستشبه إلى حدّ ما تلك التي كانت تنسب إلى الشخصيّة السابقة P_1 وإلى حدّ ما تلك التي تنسب إلى الشخصيّة السّابقة P_1a، وبالتّالي تدعي أنّها تتذكّر فعل شيء ما من أفعال قام بها P_1 ، وأفعال قام بها P_1a، وهكذا سيكون لدينا دليلٌ مشابهٌ لكلٍّ منهما، بأنّهما كانا P_1 وأنهما كانا P_1a.

ولكنْ في كلتا الحالتين لا يمكن للشّخصين الناتجين أنْ يكونا الشخص P_1 لأنّه إنْ كان كلاهما الشّخص نفسه كما هو الشخص الأصلي سيكون كلّ منهما الشّخص نفسه (إن كان a هو نفس b، وb هو نفس c؛ فإن a هو نفس c) وهما ليس كذلك، فلديهما الآن خبرتان مختلفتان، ويمضيان بحياتين مختلفتيْن، ويبقى هنالك ثلاثُ نتائج محتملة للتجربة: أنّ الشخص الذي له نصف دماغ الأيسر P_1هو P_1 ، وأنّ الشخص الذي لديه نصف الدماغ الأيمن P_1 هو P_1، وأنّ كلاهما ليس P_1، (أي قد تكون هذه العمليّة راضة ودمّرت P_1، ورغم أنّ توصيل الحزم العصبيّة ذات الصلة ينشئ شخصين جديديْن مختلفين، فليس أيٌّ منها P_1)، ولكن لا يمكننا التّأكد: أيّ هذه الاحتمالات الثالث قد حدث!

والصّحيح أنّه قد يظهر نتيجة لهذه التجربة (أي كما يتبيّن ذاكرة يدعيها الشخص أو سلوك يمارسه) أنّ أحدَ الشّخصين الناتجين له حياة عقليّة مشابهة جدًّا للشخص P_1 السابق؛ قد يكون الذي له الجسم نفسه (وليس الدماغ) المعتبر P_1، في حين أنّ الشخص

الآخر له حياة عقليّة مختلفة تمامًا عن P_1، وفي تلك الحالة لن يوجد متّسع للتّشكيك الجاد بخصوص أي الشخصين الناتجين هو P_1، ولكنْ قد تعطي تجربة مختلفة لزرع أجزاء من الدّماغ احتمالًا لخروج مرشحين جيدين متعادلين وسطيًّا ليكونا P_1، يمكننا أنْ نزيل نصفي دماغ P_1 كلاهما، ونضع كلّ منها في جمجمة مستنسخ مختلف أزيلَ منها نصفُ كرةِ دماغه، أو يمكن أنْ نبادل أجزاء دماغ معيّنة من كلا النصفين الدّماغيين.

وهكذا توجد إمكانات مختلفة لزرع جزء للدّماغ يمكن عبْرها إنشاء مرشحين مقبولين نوعًا ما ليكونا الشّخص الأصلي.

ولكنْ قد يظهر بأنّ كلّ هذه التّجارب صمّمت لتنشئ شخصين يحوي كلّ منهما أجزاءَ من دماغيِ الشّخصين السّابقين، ولم ينتج عنها أنّ كلا الشخصين الجديدين مرشحان جيدان متساويان ليكونا الشّخص الأصلي P_1، ربما قد يوجد دومًا أحدُ الشخصين الناتجين بالحياة العقليّة التي تشبه كثيرًا الحياة العقليّة للشخصيّة P_1، أكثر ممّا تشبهها الحياة العقليّة للمرشح الآخر؛ أو - على العكس - قد يظهر دومًا أنّ كلا المرشّحين لم يشبها P_1 بالحياة العقلية، ولكنّ ذلك لن ينهي المسألة بخصوص ما الذي حدث للشخصيّة P_1، لأنّه - وكما مع القضيّة المشابهة المهمة في الفقرة 1 - قد ينتج عن العمليّة الراضة - وهذا يبدو ممكن منطقيًّا - أنْ يخسر P_1 معظم ذاكرته، وانتهى إلى نوع مختلف جدًّا من الحياة العقلية، في حين أنّ الشخصيّة الناتجة التي لم تكن P_1 أصبح يماثل P_1 أكثر من حيث ذواكره الظّاهرة وحياته الفكرية، وحتى إنْ كان هذا غيرَ محتمل سيبقى بقوّة ممكنًا منطقيًّا.

ويغرينا أنْ نقول إنّه تعريفٌ اعتباطيّ تحديد أي الاحتمالات الثلاثة هو الواقعي (الشخص النّاتج P_1، أو الشّخص الناتج الآخر P_1، أو أنّ أيًّا منهما لم يكن P_1) ولكن يبدو أنّ هنالك قضيّة وقائعيّة factual مهمة هنا - يمكن إظهارها أنّ تخيّلنا أنّه وقبل إجراء عمليّة شطر نصفي الكرة الدّماغية؛ أمسك جرّاح مجنون P_1 وأخبره أنّ هذه العمليّة سوف تجرَى عليه، وأخبره بأي أجزاء من دماغ P_1 سوف تنقل وتزرع في جماجمهم،

فأخبرَ الجراح (لنفترض أنّ P_1 كان لديه سبب وجيه ليصدّق الجراح) إنّ أحد الشّخصين الناتجين سيأخذ مليون دولار، ويحيا حياةً سعيدة بعد ذلك، وأنّ الشّخص الآخر سوف يكون عرضةً لعذاب طولَ حياته، ويطلب الجراح من P_1 أنْ يختار إنْ كان الشّخص الذي سيتلقّى كذا وكذا من الأجزاء الدماغيّة ستتمّ مكافأته، وبالمقابل يعذب الشخص الآخر، أو أنّ الشخص الذي سوف يتلقّى الأجزاء الأخرى سيكافأ، ويعذّب الشخص الأول، ويعدُ الجراح بتحقيقِ رغبات P_1 (ونقول مجدّدًا لنفترض أنّ P_1 لديه سببٌ وجيه ليصدّق الجراح) ولأنّ P_1 كان أنانيًّا رغب أنْ يكافأ ولا يعذّب، فكيف إذًا سيختار P_1 إنْ كان مستقبل حياة أحدهم سيكون سعيدًا أو مؤلمًا؟ أو إنْ كان سيستمرّ بالوجود على الإطلاق بعد العمليّة (وهذا كيف أفهم أنْ يكون الشخص الآخر هو "الشّخص نفسه" باعتباره الشّخص السابق) تبدو بوضوح جدًّا أنّها أسئلة عن الوقائع، ولكنْ بينما ينتظر P_1 عمليّة زرع أجزاء الدّماغ ويعلم بالضّبط ما الذي سيحدث لدماغه، ليس بموقع يسمح له أنْ يعلم ما الذي سيحدُث له، وبالتّالي ليس بموقع ليعلم كيف يختار أيّ شخص تالٍ سيكافأ، فأيّ خَيار سيكون "مخاطرة risk" كما شرح ذلك بيرنارد ويليامز Bernard Williams وهو أوّل مَن قدّم مثالًا مشابهًا في الأدبيّات الفلسفية[1] عندما نعلم كلّ شيء عن ألواح سفينة ثيسيوس Theseus (انظر الفقرة الخامسة من الفصل الأوّل) التي استبدلت أو أعيد تركيبها، فعندها نعلم كلّ ما يمكن معرفته عنْ ما هو الأشياء نفسها وما هي الأشياء المختلفة في السّفن التالية، رغم وجود طرق مختلفة يمكننا بها وصف ما الذي حدث، فإنّها طرق متكافئة منطقيًّا مع بعضها البعض، ولكن عندما نعلم كلّ شيء عن مدى امتلاك الشخصيْن اللاحقيْن للأدمغة نفسها والذّواكر الظّاهرة نفسها والحياة العقليّة الأخرى نفسها كما امتلكها الشّخص السابق في تجربة زرع نصف المخ، يبدو تمامًا بقاء أهمّ أمر يجب أنْ نعلمه عندما أثاره إضافة الجراح المجنون إلى القصة: أهمّ الحقائق بخصوص مَن سيبقى بعد العمليّة، وما الذي سيحدث له، ينشأ الاختلاف لأنّ للأشخاص حيواتٍ

---

(1) انظر النفس والمستقبل The Self and the Future، مجلة المراجعة الفلسفية، 1968 77

واعية وليسوا أشياء جامدة ببساطة، تقول هذه التجربة الفكريّة تقريبًا وبقوّة بالغة أنّ كلّا من استمرار الوجود أو عدم الوجود للشّخص يتّسق منطقيًّا مع مجرّد امتلاك الشّخص لجزء من مادّته الدماغيّة وبقاء شيء من الاستمراريّة العقليّة معه.

ادّعى بارفيت أنّ ما يهمّ في هذه الحالات ليس الهويّة (أي لا يهمّ أي شخصيّة سأكون بعد العمليّة - إنْ أصبحت إحداهما -)، ولكن يهمّ ما يسمّى "البقاء Survive"، وهو بالنسبة لبارفيت مسألة تتعلّق بالدرجة، فأنا "أبقى" بناءً على تعريف بارفت، وبناءً على ما ورد أعلاه بشكل أكثر دقّة، نسبةً إلى مدى شمول الحياة العقليّة للشّخص اللاحق "لذواكر ظاهرة لي" تسببها حياتي العقلية، إذًا فما يهمّ - وفقًا لبارفيت - هو هل الشّخص اللاحق "يشبه ظاهريًّا" خبراتي السابقة وسبب فعل ذلك هو تلك الخبرات، ولكنْ سواء كان ذلك يهمّ أم لا، يوجد أمرٌ آخر يراه كثيرٌ من الناس مهمًّا (كما يراه بارفت - باعتقادي - كذلك) وهو أنْ يكون الناس أنفسهم قد بقوا (بالمعنى الطبيعي لعبارة "استمرّ بالوجود")، إنّ مجرّد وجود شخصٍ لاحق تنتج أحداثه العقليّة غالبًا من ذواكر ظاهرة تضمنتها حياتي السابقة ليس ما تمنّيته، عندما تمنّيت أنْ أبقى بعد العمليّة الجراحيّة (بالمعنى الطبيعي لكلمة يبقى survive)، أريد أنْ يكون الشخص التّالي هو أنا، سواء تمكن ذلك الشخص من تذكر كثيرٍ من حياتي السّابقة أم لا، ولكن مهما تأمّلت - أنا أو بارفيت أو أي شخص آخر - فالنّقطة التي أريد إثارتها هي وجود دليل على اختلاف مهمّ بين هذين الافتراضين، قد يوجد مائة شخص مختلف مستقبلًا تنتج أحداثهم العقليّة بأغلبها منّي، وتتضمّن ذواكر ظاهرة من حياتي السابقة؛ وما يجعل على الأرجح أحدهم هو أنا ليس مجرّد هذا التشابه والارتباط السببي، وبالمقابل يمكنني - أي أنّ هذا مُمكن منطقيًّا - الاستمرار بالوجود، وإنْ نسيت حياتي السّابقة وتغيّرت صفتي (شخصيتي).

تفترض كلّ النّظريات المركبة complex theories التي ناقشناها حتى الآن وجود جواب صحيحٍ منفرد في أيّ موقف لسؤال أيّ شخص لاحق هو P_1 (إن كان أحدهما) والشكل البديل للنّظريّة المركبة يؤكّد أنّ الهويّة الشخصيّة هي مسألة درجة, P_2 يكون

الشخص نفسه P_1 بالمدى الذي يملك P_2 من دماغ P_1، ومن الذّواكر الظاهرة، والصفة (الشخصية)، وهكذا إن ثبت هذا الشكل من النظريّة فليس أحدٌ منّا الآن حقيقةً هو الشّخصَ نفسه الذي فكرنا أنّنا هو طبيعيًّا قبل 20 عامًا؛ لأنّ أدمغتنا تتألّف إلى مدى ما من عصبونات مختلفة، ولدينا ذواكر مختلفة، فنستنتج من ذلك أنّ نتيجة عمليات زرع نصف دماغ انقسامًا - انشطارًا - لشخص P_1 إلى شخصين؛ كلّ من الشخصين التّاليين سيكون جزئيًّا هو الشّخصَ الأصلي، تتجنّب هذه النظريّة بالتّأكيد مشكلة الاعتباطيّة لأي نظريّة من الشّكل الطّبيعي للنظريّة المركبة؛ فيبدو من الاعتباط الادعاء بأنّ P_2 هو نفس الشخص P1، إذا - وفقط إذا - كان له القدرُ الكافي من أجزاء دماغ P_1 وأجزاء كافيّة من الذّواكر الظاهرة له، ولكنّه لا يكون هو إن كان لديه كميّة أقلّ منها بقليل، لكن لا يمكنني أنْ أفهم كثيرًا هذه النظرية؛ لأنّه - ولنتأمّل مرّة أخرى في قصّة الجرّاح المجنون - إنْ أجرى الجراحُ المجنون خططه على الشخص P_1، فإنّ شخصًا واحدًا من الناتجين سيكافأ وشخصًا آخر سيعذب، فإنْ كان كلا الشخصيْن جزئيًّا هو P_1، فهذا يعني أنّ P_1 له حياة لاحقة جزؤها نعيم، وجزؤها عذاب، ولكن لا يوجد أي من الشخصين المستقبليّين سيكون له حياة ممزوجة بالسّعادة والحزن، ولهذا النوع من الأسباب يبدو أنّ انقسام الشّخص سيكون مستحيلًا منطقيًّا، ولكنْ حتّى إنْ كان انقسام الشخصيّة نتيجةً ممكنة، فلا توجد حقيقة ضروريّة تحتّم أنْ يكون للعمليّة الجراحيّة هذه النتيجة؛ لأنّ تاريخ كلّ الأجزاء الجسديّة وكلّ الخصائص العقليّة المرتبطة معها لا تبدو متوافقة منطقيًّا مع كوْن أيّ من الشخصيتين اللاحقتين هي الشّخص الأصلي جزئيًّا فقط، ولكنْ تبقى إمكانيّة على ما يبدو - وتبدو بقوة جدًّا على الأقل من حيث الإمكانيّة المنطقيّة - أنْ يكون الشّخص الناتج هو أنا بالكامل إن استبدل قلبي، وهكذا فإنّ أحد الشّخصين اللاحقين سيكون P_1 تمامًا، حتّى إن كان جزءٌ من دماغ P_1 قد استبدل وكان له جسمٌ جديد، ولكن إذا اعتبرنا كلا الشّخصين اللاحقين بأنّهما جزئيًّا P_1 على أنّها نتيجة ممكنة منطقيًّا فقط (وليست نتيجة ضرورية) للعمليّة الجراحية، فسنكون الآن جاهلين بخصوص أي الاحتمالات الأربعة (وليس الثلاثة) من النتائج الممكنة للعمليّة قد وقع فعلًا، ونظرًا لأنّ إمكانيّة البقاء الجزئي

لا تؤثّر على واقع أنّنا مازلنا نجهل نتيجة التجربة، فسأتجاهل هذه الإمكانيّة فيما يأتي.

فنتيجة هذه التّجربة الفكريّة أنّه يمكن منطقيًّا على الأقلّ عند إجراء استبدالات كثير ممكنة لأجزاء الدّماغ أنْ يتمّ الاستبدال ويبقى الشّخصُ نفسه، ومن الممكن منطقيًّا أيضًا أنْ تجرى الاستبدالات ولا يبقى الشّخصُ هو نفسه، إنّ المحافظة على أجزاء معينة من الدّماغ ليس ضروريًّا منطقيًّا، وليس كافيًا منطقيًّا لوجود الهويّة الشخصية.

في تجارب الفكر الموصوفة حتّى الآن لكلّ شخص لاحق بعد العمل الجراحي جزءٌ من دماغ الشّخص الأصلي، ولكن هاكُم تجربةٌ فكريّة لا يكون فيها الحال كذلك:

أفترض أنّ الشخص P_1 أجرى عمليّة جراحيّة استُبْدِل فيها جزءٌ صغيرٌ ميتٌ من دماغه (عُشر الدّماغ كله) ووضِعَ جزءٌ مماثل من دماغ آخر (ربما من مستنسخٍ لـ P_1)، ويحدث للناس أحيانًا أنْ يُزال هذا القدرُ من أدمغتهم، ويفترض عادةً أنّ ذلك الشّخص بعد العمليّة هو الشخص نفسه قبل العملية، ومن المقبول أنْ نفترض أنّ إضافة جزءٍ بديل بعد إزالة الجزء الميّت لن تغير هويّة الشّخص صاحب هذا الدماغ، وهكذا يبدو على الأقلّ من الممكن منطقيًّا - ومن المقبول اعتقاد صحته - أنّ العمليّة ستبقي الشخصَ الأصلي حيًّا، وأنّ الدماغ الجديد يبقى هو دماغ ذلك الشخص، ولكنْ لنفترض الآن أنّه تمّ كلّ عام استبدال عُشْر دماغ الشخص P_1 ووضع جزءٌ مماثلٌ له من دماغ آخر (ربّما من مستنسخ آخر لـ P_1 في كلّ مرّة) فبعد عَشْر سنوات سيكون لدينا شخصٌ له دماغ يتكوّن كلّه من مادّة مختلفة، يبدو على الأقلّ من الممكن منطقيًّا - نتيجة لتدرج العمليّة وتكامل كلّ جزءٍ جديد مع الدّماغ قبل إجراء العمليّة التّالية - أنْ يبقى الشخص الناتج هو P_1، ويبدو من الممكن منطقيًّا أيضًا أنْ لا يكون الشّخص الناتج هو P_1، ونقول مرّة أخرى، يبدو أنّ هنالك حقيقة تخص إنْ بقي P_1 خلال سلسلةِ العمليات الجراحيّة (بالمعنى الطبيعي لعبارة "استمرّ بالوجود" عبر سلسلةٍ من العمليات) التي لا تقتضيها كما لا تقتضي أيّ حقيقة عن كميّة المادّة الدماغية، وعن تشابه الحياة العقليّة بين الشّخص الأصلي والشخص الناتج بالنهاية.

وسأضيف الآن تفصيلًا آخر للتجربة الفكريّة السابقة لأجعل من الأكثر مقبوليّة

أيضًا أن يمكن منطقيًّا بقاء P_1 بعد سلسلة العمليات هذه، ذكرت سابقًا أنّ كلّ حادث واعٍ يدوم فترةً قصيرة من الزّمن "الحاضر الظاهري" specious present وهكذا يتألف من حادثين متشاركين في الخبرة يدوم كلّ منها منتصفَ الفترة، فمثلًا الألم الذي يدوم ثانية واحدة يتألف من ألميْن يدوم كلّ منهما 0.5 نصف ثانية، ويختبران بالتّشارك من الشخص نفسه، وهكذا فكلّ خبرة مهما تكنْ تتضمّن صاحبًا لتلك الخبرة، والأحداث الواعية التي تحدثُ في فترات من "الحاضر الظاهري" قد تتداخل، النصف الثّاني من الخبرة للألم خلال الحاضر الظاهري قد يتداخل مع القسم الأول من خبرة ضجيج ما؛ وهذا الضّجيج قد يستمرّ لفترة قصيرة من الوقت (فترات عديدة متداخلة من الحاضر الظاهري) ويتداخل مع خبرة لمسيّة tactual وهكذا، (وأنا أميّز بين تداخل الخبرات وبين حالة مختلفة حيث تبدأ خبرة معيّنة في لحظة انتهاء الخبرة الأخرى.) وعندما يتداخل حادثان واعيان يكونان حادثين للمادّة نفسها؛ إذ يلزم من التّداخل ذلك،[1] وبناء على التداخل تكون الأحداث هي أحداث المادّة العقليّة نفسها، سواء حقّقت أي معايير فيزيائيّة للحكم بأنّها نفسها sameness أم لم تحقق ذلك [2] ومن المعلوم بداهةً evident datum من الخبرة البشريّة أنّ الأحداث الواعية تتداخل فعلًا في بعض الأحيان، وبالتّالي فنحن موادّ (جواهر) عقليّة ندوم أطول من الحاضر الظاهري، وإن أنكرنا بداهةً أنّنا نختبر أحيانًا بعض هذه التّداخلات فسننكر أنّنا ندرك أحيانًا ألحانًا أو جملًا طويلة، تدوم أطولَ من

---

(1) يسمح غلين شتراوسون Galen strawson بأنه قد تتداخل خبرتان، ولكنّه يدّعي أنّه حتّى إنْ تداخلتا فلا يوجد سببٌ لنفرض أنّ الشخص ذا الخبرة الأولى هو المادّة نفسها باعتباره الشخص للخبرة الثّانية التي تداخلت معها: من "المُمكن جدًّا وجود فترةٍ متّصلة مؤقتًا للخبرة ولا تكون فترة موحدة اختباريًّا للخبرة" (المرجع نفسه صفحة 395) وأجد هذه الملاحظة محيّرة نظرًا لأنّ الادّعاء بأنّ الخبرات تتداخل بحدّ ذاته هو الادعاء بأنها تختبر من قبل المادّة نفسه (الشّخص "الروح" نفسه thin – subject» the same» وفق مصطلحات شتراوسن).

(2) أدين بهذه الحجّة عن تداخل الخبرات إلى جون فوستر john foster انظر فصله "الدفاع عن النفس "in self – defense مراجعة G, F, MacDonald، ومن كتاب الإدراك الحسي والهوية، بحوث مقدمة إلى A, J, Ayer، مطبعة ماكملان 1979 – "إن هويّة الساقيّة هي ما يفهم أساسًا لهويّة الشّخص" (المرجع نفسه ص 176) وانظر كتاب النفس غير الماديّة The Immaterial Self، روتلدج 1991، الصفحات 250 – 246.

الحاضر الظاهري الذي سمعنا فيه لحنًا مفردًا أو كلمة مفردة، ولنفترض الآن أنّه خلال كلّ من العمليات العشرة التي استبدلت فيها أجزاء الدّماغ، بقي المريضُ واعيًا خلال العمليّة كلها ولديْه سلسلةٌ من الخبرات الواعية المتداخلة التي دامت عبْر العمليّة كلها، يبدو أنّ هذا ممكن منطقيًّا (فمن المعتاد إبقاءُ المرضى واعين خلال عمليات الدماغ؛ لأنّ الدماغ ليس فيه مشعرات للألم) فإنْ كان للشخص P_1 سلسلةٌ من الخبرات المتداخلة في كلّ العمليات العشرة، فمن الواضح أنّ P_1 سيبقى بعد كلّ العمليات، وهكذا فإنْ كان من الممكن منطقيًّا أنْ توجد مثل هذه السلسلة من الخبرات المتداخلة فالمُمكن منطقيًّا أنْ يبقى P_1 خلال سلسلة العمليات (بالمعنى العادي لكلمة "يبقى")، وهكذا فإنّ أيّ شخص ينكر الإمكان المنطقي لبقاء أحدهم عبْرَ هذه المحنة يلزمه إنكار الإمكان المنطقي لبقاء أحدهم واعيًا مع خبرات متداخلة خلال كلّ من العمليات العشرة.

وأشكّ بوجود رغبة حقيقيّة عند كثير من الفلاسفة لإنكار ذلك، ولذلك فأقول إنّه فعلًا من المقبول جدًّا افتراضُ الإمكانيّة المنطقيّة لاستمرار الشّخص بالوجود بدماغ جديد كامل عبر الاستبدال التدريجي لأجزائه.

ولقد وجدت أنّ عندما تروى هذه القصص بالتفاصيل الوافية، سيبدو لمعظم الناس (حتى لأولئك الذين لا يزالون ينكرون أنّ النتائج المختلفة كلّها ممكنة ميتافيزيقيًّا) بأنّ كلّ حالة من النتائج المختلفة (مثلًا بقائي وعدم بقائي) مُمكنة منطقيًّا، حاججت في الفصل الثّاني بأنّ ما يبدو أنّه ممكن منطقيًّا فهو مُمكن منطقيًّا، وبناء على أنّ بقاء شخص ما في الحالات التي ناقشتها للتّو هو أمر ممكن منطقيًّا، فلا يوجد على ما يبدو سببٌ للإصرار بأنّ أيّ استمراريّة للجسد أو الخصائص الفيزيائيّة أو العقليّة مهما تكنْ ضروريّة منطقيًّا أو (مع استثناء بسيط) كافية منطقيًّا لاستمرار الوجود لشخص محدّد، والاستثناء الذي لفتّ النّظرَ إليه في الفقرة السابقة: وقوع تداخل بين الأحداث الواعية شرط كافٍ لتكون أحداثًا للشخص نفسه، وأنّه (مع هذا الاستثناء) لا توجد استمراريّات كافيّة منطقيًّا وفق ما تقوله التّجربة الفكريّة التي درسها كلّ من كانط Kant وغيلن شتراوسن Galen Strawson

والتي أشرت إليها سابقًا، ولكن من الممكن منطقيًّا على ما يبدو (بافتراض أنّ مجموعتي الأحداث الواعية لا تتداخلان) أنْ يكون لأحد الشخصيْن أحداث واعية سببها دماغ معيّن إلى لحظة معينة، ويكون لشخصٍ مختلف الأحداث الواعية المسبّبة من قبل الدماغ نفسه بعد تلك اللحظة، في حين يكون للشّخص التّالي نوعيًّا الرّغبات نفسها للشخص الأوّل، وكذلك الاعتقادات نفسها (بما فيها الذّواكر الظاهرة)، وبالتّالي الصفة (الشخصية) نفسها، وكون الاستمراريّات هذه ليست ضروريّة منطقيًّا هو ما تقول به قصصُ الخيال التي يكتسب فيها شخص جسدًا جديدًا (دون أنْ يكون الجسد الجديد ناتجًا عن أيّ استبدال تدريجي لأعضاء الجسد القديم) ومعه صفة (شخصية) جديدة، وقد نسي كلّ حياته السابقة، وفي حين أنّ مناصري النظريّة البسيطة يقرّرون بأنّه كلّما ازداد عدد أجزاء الدّماغ المستبدلة في عمليّة واحدة كلّما ازداد احتمال أنْ لا يكون الشخص الناتج هو P_1، أمّا المتبعين للنظريّة المركبة فيلتزمون رؤية أنّ كينونة P_1 تتألف من امتلاك دماغ مستمرّ إلى درجة ما مع دماغ P_1 السابق، ولكنّ الخلافات بين أنصار النظريّة المركبة المختلفين عن درجة الاستمراريّة المطلوبة لاستمرار الشخص بالوجود، وعدم المقبوليّة (التي تدلّ عليها التجارب الفكريّة المذكورة للتّو) للإصرار على أيّ درجة محددة من الاستمرارية؛ تدلّ بقوّة جدًّا إلى أنّ مفهومنا عن الهويّة الشّخصيّة ليس مفهومًا من النوع المركب.

ولأنّه من الممكن منطقيًّا استمرارُ الشخص بالوجود دون وجود أي استمراريّة للخصائص العقليّة أو الفيزيائية؛ فإنّ السّؤال التّالي هل من الممكن منطقيًّا أنْ يستمرّ كلّ منّا، كلّ كائن بشري - وليس مجرّد شخص ممكن وجوده منطقيًّا في كوْن ممكن منطقيًّا - دون هذه الاستمراريّات، إنّه من المُمكن ميتافيزيقيًّا أنْ أحصل على جسد جديد و/ أو أخسر ذواكري الظاهرة، وأجد نفسي بصفة (شخصيّة) جديدة؟ أو أنّ الشخص المتفاعل مع دماغي حتى نام الليلة الماضيّة لم يكنْ أنا، ولكنّ شخصًا مختلفًا مع اعتقادات ورغبات متطابقة نوعيًّا لاعتقاداتي ورغباتي عندما استيقظت هذا الصباح؟ وأقول إنّ كلّ التجارب الفكريّة التي وصفتها هنا تبدو ممكنة منطقيًّا بالتّساوي لكلّ منّا عندما نستبدل "أنا" مقابل

"""P1، لكن إنْ كنّا نجهل ما تدلّ عليه كلمة "أنا" فما هو مُمكن منطقيًّا قد لا يكون ممكنًا ميتافيزيقيًّا، وقد حاججت في الفصل الأوّل بأنّ العبارة الممكنة منطقيًّا تكون عبارةً ممكنة ميتافيزيقيًّا، إذا - وفقط إذا - كانت المواد المحدّدة فيها قد دلّ عليها محدّدات مبيّنة "معرفية" informative designators، أنّ المحدد القوي Rigid designator ""هو "محدّد مبين"، إذا - وفقط إذا - أمكن لأحدهم (عندما يكون بوضع مناسب، وملكاته تعمل بشكل صحيح، ولم يتعرّض للتوهّم) التعرّف متى يكون شيء ما (الآن) هو "" ومتى لا يكون كذلك، نتيجة مجرّد معرفة معنى كلمة "" (أي، لديه المعرفة اللغويّة لكيفيّة استخدامها)، ويمكنه إجراء استنباطات بسيطة بخصوص ""، إذًا فمِن أيّ نوع من المحددات تكون كلمة "أنا" أو "ريتشارد سواينبورن" كما أستعمله أنا؟ يبدو أنّها محدّدات مبينة، فإنْ كنت أعلم كيف أستخدم هذه الكلمات فلا يمكن أنْ أكون مخطئًا بخصوص متى تستخدم - بشرط أنْ أكون بوضع مناسب وملكاتي تعمل ولم أتعرّض للتوهّم - وعندما أريد تطبيقَ هذه الكلمات على شخص لأنّ ذلك الشخص هو موضوع تجربة حالية، فلنْ أخطئ في تطبيقها على الإطلاق، فأنا بحسب تعبير شومكير shoemaker "محصّن من الخطأ رغم التحديد الخاطئ misidentification"[1] إذ لا يمكن أنْ أعلم كيف أستخدمُ كلمة "أنا"، وأتعرّف على أحدهم يشعرُ بحدث واعٍ (كألمٍ ما مثلًا) وأبقى متسائلًا إذا كان هو أنا أو شخص آخر غيري صاحب هذا الحدث، كما يمكن لأحد المستكشفين الأوائل أنْ يستخدم كلمة "إيفرست"، ثمّ يتساءل إنْ كان الجبل الذي ينظر إليه هو "إيفرست"، إنّ معرفتي بكيفيّة استخدام كلمة "أنا" مثل معرفتي بكيفيّة استخدام كلمة "أخضر" وكلمة "مربّع"، تعني أنّي أعرف طبيعة ما الذي أتحدّث عنه عندما أستخدم الكلمة، وبالتّالي فكلّ العبارات التاليّة ممكنة منطقيًّا، وبالتّالي ممكنة

(1) سيدني شوميكر Sydney Shoemaker، "الاستبطان والنفس Introspection and the Self" في معرفة النفس Self - Knowledge تحرير Q, Cassam، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1994، صفحة 82، ويمكنني بالطبع أن أخطئ تعريف نفسي إنْ أشرت إلى نفسي بواسطة جسد - على سبيل المثال، معتقدًا بشكل خاطئ أنّ الشخص المشاهد في المرآة هو أنا - ولكن ذلك سيكون حالة من التوهم.

ميتافيزيقيًّا أيضًا، "سوف أوجد في الغد مع دماغ جديد" أو "سوف أوجد في الغد دون أي ذاكرة عن وجودي السابق" أو "سأستمرّ بالوجود عندما يتمّ استبدال كلّ دماغي وصفتي (الشخصية) في وقت واحد" أو "بدأت بالوجودِ فقط قبل دقيقة ماضيّة، وورثت كلّ اعتقادات ورغبات شخص آخر كان قد تفاعلَ مع دماغي"، ونظرًا لأنّه يمكنني أنْ أعرف هذا نتيجة لمجرّد معرفتي لما تدلّ عليه كلمة "أنا"، يمكن للناس الآخرين معرفة الأمر ذاته عن أنفسهم، ويمكننا الاستنتاج بشكل مناسب أنّ كلّ منّا يمكن أنْ يستمرّ بالوجود دون أيّ استمراريّة للدماغ أو الذاكرة أو الصفة (الشخصية)، وبالتالي فإنّ النظريّة البسيطة للهويّة الشخصيّة صحيحة.

بالطّبع مازال بإمكاني أنْ أخطئ بتذكّر ما فعلته في الماضي، وقد أخطئ فعلًا بتذكر كيفيّة استخدامي لكلمة "أنا" في الماضي، ولكنّ هذا النوع من المشاكل ينشأ مع كلّ ادّعاء مهما يكن نوعه عن الماضي، فمثلًا إنّ كلمة "أخضر" محدّد مبين عن خاصية، ولكن مع ذلك قد أخطئ بتذكر أي الأشياء خضراء، بل وما قصدته بكلمة أخضر في الماضي، إنّ الاختلاف بين المحددات المبينة والمحدّدات غير المبينة هو (عندما تكون ملكاتي فاعلة، وأنا في وضع مناسب ولست متوهّمًا)

يُمكنني التعرّف على أي الأشياء قد تمّ انتقاؤها بشكل صحيح في الوقت الحالي باستخدام محددات مبينة، ولكن ليسَ بالضرورة عندما تختار بواسطة محدّدات غير مبينة (في غياب معلومات إضافيّة)، وبالتّالي أعلم دومًا قيمة ادّعاء ما عن الماضي أو المستقبل عندما يطرح باستخدام محدّدات مبينة، ولكنْ ليس عندما يطرح باستخدام محدّدات غير مبينة، سواء كان لدي سبب لافتراض صحّته أم لا؛ لأنّه الادّعاء أنّ شيئًا محدّدًا بشكل مبين α سيوجد أو يكون له خاصيّة محددة بشكل مبين ϕ غدًا، هو مجرّد الادّعاء بأنّ α موجود اليوم أو له خاصيّة ϕ اليوم، وهو أمرٌ يمكنني فهمُه، وسيبقى غدًا، وبالتّالي نستنتج أنّه يمكنني فهم ما يعني أن أوجد في جسد جديد غدًا أو أنه كان لي جسدٌ مختلف البارحة، أو لي كذا وكذا من الخبرات البارحة أو في الغد، إنّ وضعي يقابل وضع أمثلة

"إيفرست" و"الماء" التي ناقشتها في الفصل الأوّل، فلن أعلم ما الذي يكون الماء أو إيفرست كمادّة في الماضي أو المستقبل إنْ كنتُ في وضع مستخدم كلمة "ماء" في القرن الثامن عشر، أو في وضع المستكشفين الأوائل الذين وضعوا اسم "إيفرست" للجبل المشاهد من التيبت.

وما أدّى إلى النظريّة المركبة للهويّة الشخصية، أمّا كتفسير لشروط الهويّة لأشخاص يمكن وجودهم منطقيًّا أو - وهذا أقوى - كتفسير لشروط الهويّة للبشر الفعليّين، كان محاولة لتحليل مفهوم قابل للاشتقاق من بضعة خصائص فقط من أمثلة نموذج إطاري عامّ بُني عليها مفهومنا الحقيقي، يمكننا بالتّأكيد بناء مفاهيم لها ارتباطٌ ما مع المفهوم الفعلي، وهي نسخ من الرؤيّة المركبة، وبناء عليها تكون "الهويّة الشخصية" مسألة تتعلّق بدرجة استمراريّة الدماغ أو السلوك (بما فيه الكلام speech)، أو نوع الأحداث العقليّة التي ننسبها للآخرين بناءً على سلوكهم، مثل الذاكرة والصفة (الشخصية)، إنّ المفاهيم من هذا النّوع هي مفاهيم طبيعية، تشتق من أمثلة النموذج الإطاري، ليكون شخص سابق هو الشّخصَ نفسه كشخص لاحق، في حين لا يكون أيّ من الشخصين هو نفسه one self، مع أمثلة نموذج إطاريّ لما يتذكّره كلّ منّا بخصوص محتوى ما فعله واختبره الشخص المتذكَّر في فترات سابقةٍ متنوعة، ولكنّ مفهومنا الفعلي للهويّة الشخصيّة هو في الواقع مشتق ليس من مجرّد محتوى الأمثلة الإطاريّة لذواكرنا بخصوص مَن فعل واختبر هذه الأشياء، ولكن أيضًا من أمثلة إطاريّة معيّنة للخبرات الحالية؛ لأنّه جزءٌ من محتوى الذّواكر الظاهرة أنّ المتذكِّر كان هو الشّخص الذي فعل واختبرَ هذه الأشياء، وتتضمّن خبراتنا الحاليّة خبرات لأحداث واعية تمتد لفترة من الزّمن أطول من فترة الحاضر الظاهري specious present.

إنّ هذه الخبرات الأخيرة هي خبرات لأحداث مؤلّفة من حدثين تداخلين متواليين أو أكثر للمادّة نفسها (النفس الواحدة oneself)، ولذلك نشتقّ فهمًا بخصوص تكوين الهويّة الشخصيّة عبر الزّمن، أي، بكونه موضوعًا معينًا من الخبرات (أي، من الأحداث

الواعية)، وبالتالي هو مادّة عقليّة توجد مع مرور ذلك الزمن، إنّ هذا الفهم لماهيّة ما نختبره مع مرور الزمن ليس مشتقًّا على الإطلاق من اعتقادات عن الاستمراريّات الفيزيائيّة أو الاستمراريّات بخصوص الذاكرة أو أحداث عقليّة أخرى.

إنّ مفهوم أنْ نكون مادّة عقليّة خاصّة، تفهم استمراريّتها مستقلّة عن الاستمراريّات من الأنواع الأخرى، أمرٌ تؤكّده ذواكرنا الشخصيّة الخاصّة لما فعلنا واختبرنا قبل فترة قصيرة سابقة، إنّ الذّاكرة الشخصيّة هي ذاكرة ظاهرة "من الداخل" لما فعله واختبره المرءُ بنفسه، وحصل عليها مباشرة straight – off ولم يحصل عليها بالاستنباط من دفتر مذكّرات، أو ممّا أخبره أحدهم به بأنّه قام بفعل شيء أو اختبر شيئًا؛ فهي ليست مجرّد ذاكرة ظاهرة لما سيراه أحدهم من فعل المرء أو ما يختبره، وسيشمل محتوى هذه الذّاكرة الظاهرة غالبًا، وإن لم يكن دومًا، صورًا باهتة للإدراكات الحسيّة والنوايا التي اكتنفت أداءَ الأفعال أو اكتساب الخبرات، ولكن يوجد شيء آخر ضروري لتوصيف الذاكرة الظّاهرة التي أملكها بأنّها ذاكرتي الشخصيّة الخاصة (إضافة إلى كونها ذاكرة ظاهريّة تأتي "من الداخل")؛ وهو الاعتقاد الذي لم ينتج عن أيّ استنباط من أي شيء آخر، بأنّه أنا مَن فعل واختبر تلك الأشياء "من الداخل"، في نهاية المطاف قد يتعرض دماغي للتلاعب به بطريقةٍ تسبّب حدوث اعتقاد بأنّ أحدهم قد فعل أو اختبرَ أشياء معينة مترافقة مع صور (عن كيفيّة الشّعور بالأشياء من الداخل) بطريقة مطابقة نوعيًّا لتلك التي سيعتقد أحد فعل واختبر تلك الأشياء، لكن إنْ لم يكنْ لديّ اعتقاد عن الذي فعل واختبر الأشياء التي كنت أعيها "من الداخل"، فلا أعتبرُ أنّي أملك ذاكرة شخصيّة ظاهرة لهذه الأشياء، فالاعتقادُ بأنّ أحدهم فعل واختبر أشياء معينة لا يعتبر اعتقادًا بذاكرة شخصيّة إنْ تطلّب استنباطًا لإثبات وقوع تلك الأشياء للمعتقد؛ لأنّ الذي قام بالفعل أو مرّت به الخبرة هو جزءٌ من محتوى الذّاكرة الظاهرة، وكما يصفها "ريد Reid" "إنّ ذاكرتي تشهد ليس فقط بأنّ [فعلًا ماضيًا معينًا] قد فُعل؛ بل تشهد أنّه

قد فعل من قبلي وأنا أتذكره الآن"[1] ابتكر سيدني شوميكر Sydney Shoemaker مصطلح (ذاكرة Q) Q – Memory[2] لوصف ذاكرة ظاهرة "من الداخل" ولا يكون جزءٌ من محتوى Q – Memory أنّ المتذكّر كان الشخص نفسه الذي فعلَ واختبر الأشياء التي تُذكّرت في Q، توجد بلا شكّ مثل هذه الذّواكر Q، ولكن معظمنا لا يملكها كثيرًا، إنِ امتلكها أصلًا، ومحتوى الذّواكر الشخصيّة الظاهرة، التي نملكها كلّنا فعليًّا بعدد كبير لا يحصى تخصّ ماذا فعل أو اختبر المرء نفسه.

ولا نشتقّ مفهومنا عن الهويّة الشخصيّة عبر هذه الطرق فقط، ولكن - بناءً على مبدأ البساطة بأنّه علينا الاعتقاد بأنّ الأشياء هي كما تبدو عليه في غياب الدّليل المضاد – فإنّه حكم قوي لوجود خبرةٍ لنا جميعًا بأنّ ما نعيه من ذواتنا بأنّها موادّ عقليّة مستمرّة لفترات قصيرة جدًّا من الزمن نبدو خلالها متذكّرين لخبرات متداخلة بحيث يصعب أنْ نرى مكانًا لوجود أيّ دليل مضادّ لإعادة تفسير هذه النتيجة بأنّنا حقًّا هؤلاء الأفراد.[3]

(1) توماس ريد، بحوث في القدرات الفكريّة للإنسان Essays on the Intellectual Powers of Man الجزء الثالث، 4.

(2) سيدني شوميكر، «الأشخاص وماضيهم Persons and their Pasts" الفصليّة الفلسفيّة الأمريكية، 7 (1970)، 269 - 85، وبخلاف ما يبدو أنّ شوميكر يقوله، أقول إنّه ليس جزءًا من محتوى ادّعاء أنّ "أنا" فعل كذا وكذا، أن يكون الشخص الذي فعل كذا وكذا كان متّصلًا زمكانيًا مع ذاتي، ولكن كما أقرّيت في النص فإنّ وجود هذه الاستمراريّة الزمكانيّة دليلٌ لصالح الادّعاء بأنّ بعض الذاكرة الشخصيّة الظّاهرة هي ذاكرة حقيقيّة فعلًا، ودليل على أنّ "أنا" لا تملك استمرارًا زمكانيًّا مع الشخص الذي فعل كذا وكذا، وهو دليل ضدّ الادّعاء بأنّ الذاكرة الظّاهرة هي ذاكرة حقيقية، ولكن أيًّا من هذا ليس دليلًا حاسمًا، بناءً على تفسير هذا الفصل لمعنى هذه الادّعاءات.

(3) يدّعي هيوم أنّه لا توجد لدينا أي فكرة (أي، لا يوجد مفهوم متماسك) عن النفس؛ لأنّنا لا نجد انطباعًا عن النّفس يبقى «نفسه دون تغيير عبر الزمن في كلّ مجرى حياتنا، ويمكننا منه أنْ نشتقّ تلك الفكرة»؛ لأنّه «عندما أدخل تمامًا فيما أدْعوه نفسي my self، أتعثّر دومًا بإدراك محدّد أو غيره، من الحرارة أو البرودة، من الضوء أو الظّل، من الحبّ أو الكره، من الألم أو السرور، ولا يمكنني أنْ أعرف نفسي في أيّ وقت دون إدراك." (مقالة عن طبيعة الإنسان 6.4.1) ويحق لهيوم أن يدّعي أنّه لم يعرف نفسه دون "إدراك" perception (أي، حادث واعٍ)؛ ولكن بيانه الصريح ليس "إدراكات" بل هو تجسدات مشتركة متزامنة لإدراكات أو سلاسل من "الإدراكات" المتداخلة يختبرها شخص عام بنفسه.

ولكنْ في حين أنّ مثل هذه التّداخلات تقتضي أنْ يكون الشخص نفسه يعيش الخبرات، فإنّ التداخل ليس ضروريًّا ليكون الأشخاص هم أنفسهم sameness.[1] لأنّ فهم أنفسنا كمواد (جواهر) عقليّة مشتقّ من أمثلة نموذج إطاريّ لا تحصى عن خبرات متداخلة، ويقوي الفهم الذي تقدمه من ذواكرنا الشخصيّة الظاهرة للأحداث الواعية التي لا تتداخل مع ذواكرنا عنها باعتبارها ذواكر عن موادّ عقليّة هي نحن، ونقول مجدّدًا إنّ مبدأ البساطة يدفعنا لنبرّر أخذ هذه الذّواكر الظاهرة باعتبارها ذواكرَ صحيحة في حالة غياب الدّليل المضاد، إنّ ما نتذكّره في الذاكرة الشخصيّة هو ماضي المادّة العقليّة الذي هي نحن، وبفهم ماهيّة وجودنا الماضي يمكننا أنْ نرى ماهيّة وجودنا المستقبلي، وتكمُن آمالنا ومخاوفنا المتركّزة على الذات في مستقبل هذه المادة، ولأنّنا نشتق مفهومنا عن

(1) يجادل فوستر foster (النفس غير المادية، الصفحات 61 - 251) بأنّ الهويّة تلك بعد فترة من انعدام الوعي تلزم ممّا سمّاه "الوعي المتسلسل الكامن" potential serial consciousness، لنفترض وجود سلاسل من الخبرات A يتبعها فترة من انعدام الوعي ثمّ يتبعها سلاسل من الخبرات B، فيدعي فوستر أنّ A و B هي خبرات الشخص نفسه، إذا - وفقط إذا - استمرّت A حتى وقت بدايّة B ثمّ وقعت B، فستندمج A مع B، وإن كان صاحب A لم ينم وبقي متيقظًا حتى وقت B، فسيكون هو صاحب B، يبدو أنّ هذا صحيح، ولكنّه لا يصلح كمعيار لتحديد إنْ كان صاحب A هو أيضًا صاحب B أم لا، لأنه إنْ كان "A ستندمج مع B" أم لا، يعتمد على من هو صاحب B، ولكي لا نقع مسبقًا في المصادرة على المطلوب beg the question بأنّ كلا سلسلتي الخبرات هي سلاسل خبرات (أحداث واعية) تنتمي للشخص نفسه، فيجب أن نفردها كسلاسل من أنماط الأحداث الواعية (مثلًا، سلاسل من الدرجات لسلم موسيقي واحد) مسبّبة بطريقة معينة (مثلًا، من قبل الدّماغ نفسه)، ولكن يكون عندها مجرّد الواقعة أنّه إنِ استمرّت A فستتغير إلى a B (بمعنى أنّ a سلسلة درجات من السلم الموسيقي نفسه بالضبط) ولا يضمن أن يكون B الفعلي الذي وقع بعد الفترة الفاصلة كان خبرة للشخص نفسه الذي اختبر A، لأنّه خلال الفترة الفاصلة في العالم الحقيقي يمكن لشخص آخر، وهذا ممكن منطقيًّا (وأقول للسبب نفسه الوارد في النص إنّه ممكن ميتافيزيقيًّا)، أن يستولي على ذلك الدماغ ويختبر aB، وهذا اختلاف ملكيّة - يمكن افتراضه - كان سيمتنع باستمرار A، ولكي ننفي تلك الإمكانيّة علينا أن نجعل B متفردًا، ليس فقط من حيث أنواع الأحداث الواعية التي يحويها والأحداث الدماغيّة التي سببتها، بل من حيث من اختبر B، ثمّ نصادر على المطلوب، بالطبع إنْ كان الذي اختبر B هو P وهو الشخص الذي اختبر A، فعندئذ إنْ كانت A قد استمرّت و B قد وقعت، فإن A ستدمج في B.

الهويّة الشخصيّة بالطّرق التي وصفتها للتّو فإنّنا نعتبر بشكل طبيعي أنّ التجارب الفكريّة التي ناقشنها الآن بأنّها وصف لأحداث ممكنة منطقيًّا.

يقتضي ذلك - فيما يبدو - أنّ استمراريّة الجسد (وبالأخصّ الدماغ) واستمراريّة الخصائص الفيزيائيّة والعقليّة لشخصٍ ما سابق ليست ما يجعلني ذلك الشّخص السابق، ونظرًا لأنها تقدّم - بجلاء - أرضيّة للادّعاءات بخصوص مَن كنت أنا، فإنّ دورها يعمل كدليل؛ أي تجعل من المحتمل بدرجاتٍ مختلفة أنّني كنت ذلك الشخص، عندما يكون دماغي في الزمن t_2 هو دماغ شخص ما نفسه بين الزمنين t_1 و t_2.

فإنّني أملك عند الزمن t_1 وكذلك الشّخص صاحب دماغي في كلّ الوقت بين t_1 و t_2 ذواكر شخصيّة ظاهرة مستمرّة تخصّ ما الذي فعله واختبره الشخص في زمن t_1 - بناءً على دليل آخر- ويتوافق ذلك مع ما فعله واختبره ذلك الشّخص، والصفة (الشخصية) في الزمن t_1 مستمرة بقوة مع الصّفة (الشخصية) للشخص الذي له دماغي بين الزمنين t_1 إلى t_2، فمن المحتمل بقوة أنني كنت الشّخص الذي كان له دماغي في الزمن t_1 وما بعده، والأسباب المنطقيّة التي جعلت من المحتمل جدًّا أنّني هو ذلك الشخص في الظروف الاعتياديّة هي (1) اعتقادات الذاكرة (الظاهرة) يحتمل صحتها (في غياب دليل مضادّ) وذاكرتي الظاهرة عن نفسي تخص أفعال وخبرات الشخص الذي كان له دماغ مستمرّ بقوّة مع دماغي الحالي و(2) تؤثر حياتنا العقليّة على سلوكنا العام، والافتراض الأبسط بخصوص الاستمرار القويّ لادّعاءات الذاكرة العامّة والصفة (الشخصية) العامّة أنّه يسبّبها عمل دماغ مستمرّ بقوّة من t_1 إلى t_2، وينشأ هو نفسه (كما حاججت في الفصل الرّابع) من الأحداث العقليّة للشّخص صاحبِ هذا الدماغ، والأخيرة هي أحداث عقليّة تلازم الشخص نفسه، وسيكون الافتراضُ أقلّ بساطة، وبالتّالي أقلّ احتمالًا للصحة أنْ تكون ادّعاءات الذاكرة العامة المستمرّة القويّة والصّفة (الشّخصية) التي سببها الدماغ نفسه قد سبّبتها أحداث عقليّة أكثر نهائيّة لأشخاص مختلفين، ولكنْ إلى هنا باعتبار شخص ليس عنده اعتقادات ذاكرة عن أفعال وخبرات الشّخص صاحب استمراريّة دماغ

قويّة مع دماغه الحالي (وربّما تتعلق بأفعال شخص أو أشخاص من أدمغةٍ مختلفة) وليس له صفة (شخصيّة) مستمرّة بقوّة مع صفة الشخص الذي كان له دماغه سابقًا، فالأقلّ احتمالًا بكثير أنْ يكون دماغ وذاكرة والصّفة (الشخصية) لهؤلاء هي للشخص نفسه.

سيكون من الخطأ أنْ ننكر أنّ دليلنا على هويّتنا الشخصيّة الخاصّة قد يكون قويًّا جدًّا؛ لأنّه يعتمد على ذاكرتنا الظّاهرية، فكما ذكرت في الفصل الثّاني، تعتمد كلّ معرفتنا عن الماضي بشكل مطلقٍ على الذاكرة الظاهرية، ونعتمد لهذه المعرفة على ذواكرنا الظاهرة الخاصّة لما قد فعلناه وما شهدَ النّاس الآخرون بأنّهم فعلوه، وعلى ما تعنيه الكلمات (الشفهيّة أو المكتوبة) التي شهدوا بها، وإلى هنا فإنّ معرفتنا عن الماضي تعتمد على الاستنباط من الآثار الفيزيائية، ونعتمد على الحقيقة المحتملة لنظريّة علميّة ما لتقدّم تبريرًا لذلك الاستنباط، ويعتمد ذلك أيضًا - كما ذكرنا في الفصل الثّاني - بشكل حاسم على الذّاكرة الظاهرة، إنّ توافق الذّواكر الشخصيّة الظاهرة مع بعضها البعض، وتوافقها مع أبسط تفسيرٍ لظواهر معينة، يجعل صحّتها محتملة جدًّا، لكنّ تبريرنا لتوافق اعتقادنا بهذه الطريقة يعتمدُ على ذاكرتنا الشخصيّة الخاصّة بأنّها كذلك؛ ولذلك علينا أنْ نملك تبريرًا وجيهًا جدًّا للاعتقاد بذاكرتنا الظّاهرة الخاصّة إنْ كنّا سنملك أيّ اعتقاد جيد التبرير عن الماضي على الإطلاق.

وأستنتج ختامًا بأنّ هناك حقائقَ تخصّ إنْ كان الشخص اللاحق هو نفسه الشخص السابق، بعضها يبرّر لنا الاعتقاد بها، والبعضُ الآخر لا يمكن اكتشافها على الإطلاق، وبالتّالي فإنّ تاريخ العالم كلّه يجب أنْ يتضمّن - أو يقتضي - تاريخَ المواد العقلية، والتي (مع استثناء صغير ذكرته للتّو) هي موادّ مستقلّة تمامًا عن أي استمراريّات للمادة matter أو أي استمراريّات للخصائص، إنْ كنّا سنقسّم العالم إلى موادّ فيزيائيّة فقط، ونسمح لها بامتلاك أحداث واعيّة بشكل عرضي فقط، فقد حذفنا شيئًا مهمًّا جدًّا، كما هو الحال مع ماضي المواد العقليّة التي نحن هي وترتبط بها أحزاننا أو رضانا النفسي، ويتركّز في مستقبل هذه المادّة آمالنا ومخاوفنا المتمركزة على النفس، واهتمامنا متعلّق

بالهويّة الشخصيّة كما تحلّلها النظريّة البسيطة، ولذلك سأفترض لاحقًا أنّ الأشخاص مواد عقليّة من النّوع الذي حللته النظريّة البسيطة، يتألف الوجود المستمر لشخص عبر الزمن من الوجود المستمرّ لمادة عقلية؛ ومن الممكن ميتافيزيقيًّا اكتساب تلك المادّة جسدًا جديدًا تمامًا، وذواكر ظاهرة جديدة تمامًا، وصفة character (شخصية) جديدة، فأنا وكلٌّ مِن قرّائي لأنّنا أشخاص فنحن موادّ عقليّة بهذا المعنى؛ ولامتلاكنا نوع من الجسد في وقتٍ ما، وسلف مشابه لأولئك الأشخاص المدْعوّون "بشرًا" اليوم، فنحن أشخاص بشريّون.

3 - الأشخاصُ موادّ عقليّة صرفة

هل من المُمكن منطقيًّا أنْ يستمرّ شخصٌ بالوجود دون جسدٍ على الإطلاق؟ أقول إنّه يمكنه ذلك، إنّ الجسم مادّة فيزيائية، وهو جسم لكائن حي ما، ولكي تكون مادّة فيزيائيّة هي جسمي، يتطلّب ذلك شيئًا يشبه ما يلي، أنْ أكون قادرًا على تحريكه وعلى تحريك أجزاء منه (ذرائعيًّا) كأفعالٍ أساسية، ويجب أنْ تكون حالاتُه المتغيرة بتغيرات من مكان آخر من العالم الفيزيائي (مثلًا عبر أشعة الضوء المطبق على عيني أو أمواج الصوت المنطبعة على أذني)؛ وسيلةً لأعرف عبرها عن بقيّة العالم الفيزيائي، ويجب أنْ أكون (على الأقلّ بدرجةٍ ما) ملازمًا له لأفعل وأكتسب المعرفة عبْرَه، والآن لنفترض أني وجدت نفسي قادرًا بإرادتي، وتدريجيًّا، أنْ أحقّق ذلك في منطقة من العالم تحوي موادّ فيزيائيّة حيث يمكنني أنْ أحرّكها بأفعال أساسيّة، وأعرف عبرها عن العالم الفيزيائي وقد تغيّرت تدريجيًّا، ثمّ كانت الموادّ الفيزيائيّة عندئذ ضمن تلك المنطقة الجديدة حيث يُمكنني عبرها التحرّك بأفعال أساسيّة، وتقدّم لي وسيلة لأعرف بها عن بقيّة العالم الفيزيائي، مثلًا قد أجدُ نفسي تدريجيًّا قادرًا على أنْ أحقّقها بأنْ أصبح قادرًا على تحريك الكرسي في الزاوية بدلًا من تحريكِ جسدي الحالي كفعلٍ أساسي، في نفس الوقت أعرف عن العالم مِن أشعة الضوء وغيرها المنطبعة على ذلك الكرسي بدلًا من أشعة الضوء السّاقطة على جسدي الحالي، لو كان عندي هذه الإمكانات فلنْ أكون بعد ذلك

مرتبطًا بالتصرّف عبر مادّة فيزيائيّة واحدة، وهكذا في الوضع المخمن سيبدو أنّني لم أحظَ بجسدٍ جيّد (الكرسي) فقط؛ بل لم أحظَ بأيّ جسدٍ على الإطلاق، سيقول بعضُ القرّاء إنّني بقيت محتفظًا بجسدٍ في الوضع المخمن، ولكنّه جسد مختلف عند تنقلي في العالم، فلنفترض الآن أنّني فقدت كلّ اتصالٍ سببي مع العالم الفيزيائي، ولكن استمريت بامتلاك الأفكار والإحساسات، حاججت في الفصل الثّالث بأنّه من الممكن منطقيًّا وجودُ أحداث عقليّة صرفة لا تتبع لأحداث فيزيائية، وحاججت مسبقًا في هذا الفصل بأنّ أيّ حادث عقلي يدوم برهة من الوقت، وأنّ ما يجعله حادثًا واحدًا هو أنّ نصفي الحادث يتشاركان عند الشخص نفسه بالخبرة، وبالتالي يمكن للشّخص أنْ يكون له عدّة أحداث عقليّة متوالية، وقد جادلت الآن بأنّ هويّة الشخص مستقلة عن أي استمراريّات فيزيائية، وبالتّالي من الممكن منطقيًّا أنْ أفقد كلّ اتّصال مع العالم الفيزيائي، ومعَ ذلك أستمرّ باكتساب الأفكار والمشاعر، ونظرًا للإمكانيّة المنطقيّة لهذين الوضعين، أو على الأقلّ نظرًا للإمكانيّة المنطقيّة في الوضع الثّاني، فيقتضي ذلك أنّه من الممكن منطقيًّا إمكانيّة وجودي دون أيّ جسد، وهكذا كما في السّابق، نظرًا لأنّ كلمة "أنا" هي محدّد مبين، فليس مجرد ممكن منطقي؛ بل أيضًا ممكن ميتافيزيقي أنْ أوجد دون جسدي؛ بل وما يصحّ عليّ يصحّ على أي شخصٍ بشري آخر.

ولكنْ إنْ أمكنَ للشخص أنْ يوجد دون جسدٍ، وبالتّالي دون أيّ خصائص فيزيائية، فإنّ الخصائص العقليّة الصرفة هي الأساسيّة لوجوده، وبالتّالي فالشّخص مادّة عقليّة صرفة، ولا تتبع المادّة العقليّة الصّرفة لأيّ مادّة فيزيائية، وبناءً على فهم الشخص البشري كفردٍ له أو كان له في وقتٍ ما جسد وحياة عقليّة شبيهة بتلك للأشخاص المسمّون حاليًا "بشر" فهذا يعني أنّنا نحن البشر موادّ عقليّة صرفة.

وأحتاج لكي أوجدَ إلى خاصيّة عقليّة صرفة فقط (مثلًا، اعتقاد ما)، ولا أحتاج لامتلاك خصائص عقليّة معينة، ولكنّي سأختار المادّة نفسها إن اعتدتُ أنْ أختار لنفسي خصائص عقليّة أقل أو أكثر من التي أدركها حاليًا بالتمثّل المشترك لها co – instantiated، وهكذا

أفترض أني اخترت نفسي كموضوع لإحساسيْن مُنفصلين (ولنقل أنّهما، الإحساس البصري والإحساس اللمسي tactual) ولكنْ إنْ كان عندي في الوقت نفسه إحساسان آخران (لنقل أنّهما، إحساس سمعي وإحساس ذوقي gustatory) ممّا لم يكن لديّ من قبل، فيمكنني اختيارُ ذاتي نفسها بوسيلة من تلك الإحساسات الأخيرة، وإنْ فعلت ذلك، فإنّ واقع أنّه كان لديّ الإحساسات السابقة (البصري واللّمسي) لن يحدث فرقًا في تحديد الشّخص الذي تمّ اختياره، ومع ذلك سيكون الشخص نفسه قد اختيرَ إن لم آخذ تلك الإحساسات (البصري واللمسي) على الإطلاق، وهي الإحساسات الوحيدة التي أمتلكها، وهكذا سأكون الشّخص نفسه مع امتلاكي لإحساسات مختلفة تمامًا بدلًا من إحساساتي القديمة، وهذا يصحّ على الخصائص العقليّة عمومًا، ومع ذلك فقد أوجد بما يكفي فقط لأمتلك هذه الإحساسات المعينة أو الأفكار المعينة، فتقول الأمثلة إذًا إنّ المادّة العقليّة الصرفة التي توجد لفترة أطولَ من الزمن، لا يوجد حجّة قويّة للادّعاء بوجود حدودٍ على الإطلاق لنوع وطول الحياة العقليّة التي يمكن أنْ تحصل عليها تلك المادّة، وكما رأينا فإنّ أيّ جسم (إنْ وجد جسم) أو خصائص فيزيائيّة تملكها المادّة العقليّة الصرفة لا تقدّم فرقًا بخصوص ماهيتها، وينتج عن ذلك أنّ كلّ مادّة عقليّة صرفة (وبالتّالي كلّ شخص)، له ماهيّة يُشار إليها تجعل ذلك الشخص هو من هو، وهي ماهيّة مستقلّة عن أيّ ماهيّة يشار إليها thisness لمادة فيزيائيّة.

وتظهر هذه النّقطة من الإمكانيّة المنطقيّة الظاهرة لوجود عالم مختلف بدل عالمنا الحقيقيw1، وهو العالم w_2 حيث يكون فيه لكلّ مادّة في w_1 مادّة لها الخصائص نفسها للمادة الأولى، وبالعكس، (وكذلك أي مادّة فيزيائيّة تكمن وراء الخصائص توجد نفسها في كلا العالمين)، ولكن حيث يوجد شخص S في العالم w_1 ولا يوجد في العالم w_2، فالشخص الذي يحيى في العالم w_2 حياة (فيزيائيّة وعقلية) التي يعيشها S في العالم w_1 ليس هو S، وبالتأكيد فإنّ عالمنا يمكن أنْ يكون مختلفًا لمجرّد ناحية أنّ الشخص الذي يحيى حياتي لم يكن أنا؛ لأنّه لا يقتضي بالوصف الكامل للعالم بمناحيه الفيزيائيّة، ومن جانب أيّ حزم من

الخصائص العقليّة المتجسّدة في الوقت ذاته (في زمن وعبر الزمن) أنّي اخترت كفردٍ حقيقيّ له خصائص عقليّة معينة يجب أنْ أمتلك الجسد والخصائص العقليّة والفيزيائيّة التي أملكها، أو أنّ الشخص الذي له ذلك الجسد وتلك الخصائص يجبُ أن يكون أنا، يمكننا أنْ نرى هذا إنْ تخيّلنا أنّه قبل أنْ يوجد هذا العالم حدث أنْ شاهدنا فيلمًا عمّا سيحدث فيه؛ وأرانا ذلك الفيلم بطريقةٍ ما الذي ستكون عليه الحياة العقليّة للبَشر في العالم، فإنّ كلًّا منّا سيبقى جاهلًا؛ هل كنت سأعيش أحدَ حيوات هذا العالم؟ وإن كان كذلك، فأيّ حياة منها سأعيش؟ ولذلك لأنّ العالم w_2 يمكن رؤيته، كما أقترح عندما نتفكر به، ليكون مُمكنًا منطقيًّا، ولأنّه - كما في السابق - يمكن للأشخاص أنْ يختاروا بأنفسهم عبر محددات مبينة "أنا" أو اسمًا هو اسمهم الخاصّ لأنفسهم، والعالم w_2 عالم ممكن ميتافيزيقيًّا، وهكذا نقول مرّة أخرى إنّ ذلك يعني أنّ كلّ شخصٍ له "ماهيّة يُشار إليها" وهي فردانيّة uniqueness تجعله الشّخص الذي ينفصل تمامًا عن الخصائص العقليّة المعينة التي يملكها وعن أي خصائص فيزيائيّة (وأيّ ماهيّة يشار إليها) يملكها جسده، (رغم أنّه يمكنني معرفة ما الفرق بين عالم أوجد فيه وعالم مطابق نوعيًّا لا أوجد فيه؛ لأنّ "أنا" و"ريتشارد سواينبرون" كما تستخدم من قبلي كمحددات معرفيّة "مبينة"، أمّا الناس الآخرون فلا يمكنهم معرفة هذا بطريقة تامّة؛ لأنّه يجب عليهم أنْ يستدلّوا عبر محدّدات غير مبينة uninformative تميّزني بسبب خصائص مشاهدة عامّة غير أساسية، فعبارة "ريتشارد سواينبرون" كما يستخدمها الآخرون هي محدّد غير مبين يمكن للآخرين أنْ يعرفوا أنّه سيكون هناك فرقٌ بين العالمين من ناحية مَن يوجد فيهما، ولكن لا يمكنهم أنْ يعرفوا مَن يوجد في هذا العالم، ولا يوجد في العالم الآخر، بمعنى أنّه لا يمكن أنْ يعرفوا جوهر essence ذلك الشخص)[1]

(1) ولذلك فاستخدام تعبير «مستقرّ دلاليًّا يدلّ على semantically stable referring to" بالمعنى نفسه لقولي "يملك محدد مبين لـ" (انظر الفصل الأول، الفقرة الثانية)، كتب جون هاوثرون John Hawthrone: "ليس لدينا أيّ سبيل مستقرّ دلاليًّا للإشارة إلى أيّ شخص محدّد، مثل سول كريبك Saul Kripke، لا يمكنني أن آخذ صورة إدراكيّة عن ماهيته الفرديّة haecceity...، مهما يكنْ ما أستخدمه للإشارة إليه، يبدو واضحًا وجود مجموعة مقابلة تستخدم أدوات تثبيت الأدلة نفسها للإشارة إلى فرد مختلف" (هاوثرون "النزعة البنيويّة السببيّة Causal Structuralism" في كتابة بحوث ميتافيزيقية، صفحة 218).

نفترض عادةً أنّ جسدَ شخص ما جزء من الشخص، وأنّ الخصائص الفيزيائيّة التي تنتمي إلى ذلك الجسد (مثلًا، الشّكل أو الكتلة) تنتمي إلى ذلك الجسد، ولكن في تلك الحالة، وبناءً على حجّتي فإنّ الجسد هو جزءٌ عارض فقط من الشّخص وخصائص الجسد هي خصائص عارضة فقط لذلك الشّخص، وأقول إنّ الطريقة لوصف العالم الذي يتعامل مع "جسد" شخص، ليس كجزء من الشّخص، ولكن كمكوّن منفصل من العالم الذي يكون للشخص تفاعل سببي لصيق معه سيساعدنا في إعطاء وصفٍ كامل تمامًا للعالم، كما يفعل أسلوبنا الأكثر اعتياديّة لوصف العالم.(1)

رغم أنّني أدّعي بأنّ حججي تبين أنّ وجود الوعي يتطلب مادّة عقليّة صرفة ينتسب لها الوعي، لماذا يجب علينا افتراضُ أنّ تلك المادّة تستمرّ في الوجود عندما لا تكون واعية(2) (أي، عندما لا يكون لها أحداث واعية

---

(1) غالبًا ما أفترض أنّ ديكارت فكّر بالعالم بهذه الطريقة، بفهم جسده كمادّة مختلفة عن المادّة التي هي ذاته (روحه أو نفسه)، ولكن في الواقع يبدو أنّ ديكارت يتردّد بين هذين الطّريقتين من التفكير، وللاطّلاع على أمثلة وتعليق، انظر الصفحات 6 – 63 من مقال براين سمارت Brian Smart "كيف يمكن للأشخاص أن ينسبوا إلى أخبار عقليّة M – predicates" العقل 66 – 49 (1977) 86 ،mind.

(2) يعتقد ديكارت أنّ «التفكير» والذي يبدو أنّه يعني به «امتلاك خبرات واعية» ضروري لوجود الشخص: وأنّه بينما يمكنني تصوّر أنّه ليس لي جسد..، لا يمكنني أن أتصوّر أني لست موجودًا، ومن ناحية أخرى إنْ توقّفت عن التفكير..، لا يوجد أيّ سبب منطقي للتّفكير بأنني كنت موجودًا، ومن هذا علّمت أنّني كنت مادّة طبيعتها الكليّة أو جوهرها الأساسي essence هو التفكير، وأنّه لا يحتاج وجودها إلى أي مكان، كما لا يعتمد وجودها على أيّ شيء مادي (رينيه ديكارت، نقاش المنهج Discourse on the Method، (ترجمه للإنكليزيّة E, S, Haldane و G.R.T Ross) الأعمال الكاملة لديكارت، المجلد الأوّل، مطبعة جامعة كامبردج، 1972، صفحة 101.

حاججت أعلاه بأنّ الشخص يمكن أن يستمرّ بالوجود دون خبرات واعية، ولكن إنْ قرأنا "تفكير" ديكارت بأنّه "امتلاك أحداث عقليّة صرفة" فيسرني أن أتبنّى نتيجته؛ لأنّني حاججت مسبقًا بأنّ وجودنا المستمرّ يعتمد على استمرارنا بامتلاك أحداث عقلية، ولكن قد توجد أحداث عقليّة مستمرة (مثلًا، اعتقادات ورغبات)، ولا تكون أحداثًا واعيّة بالضّرورة، والاعتراض الاعتيادي لإمكانيّة صحّة افتراض ديكارت هو أنّه قد كلمة "أنا" محدّدة فقط لجسدي؛ ولكن، بناء على أنّ "أنا" هي محدّد مبين، فسيسقط الاعتراض.

فأنا مازال واعيًا بالمعنى الذي أستخدمه إنْ كنتُ أحلم)؟ في حين أنّنا نتذكر بعض فترات الحلم عندما نستيقظ، فليسَ لديْنا سبب منطقيّ لافتراض أنّنا امتلكنا خبرات واعية في كلّ فترة النوم، في فترةٍ ما من النّوم أبْدَيْنا "حركة العين السريعة" REM وكان نظم Rhythms دماغنا مشابهًا لما يكون عند الأشخاص المستيقظين خلال فترة حركة العين السّريعة مقارنة بنظمه في فترة النوم التي لا يوجد فيها حركة عينٍ سريعة، إنْ أوقظ شخصٌ خلال فترة حركة العين السريعة فإنّه سيسجّل نمطًا بأنّه كان في منتصف حلم، ويمكنه ذكرُ التّفاصيل له؛ في حين إن استيقظ الشخص خلال فترة نوم خارج حركة العين السريعة، فإنّه يسجّل عادة امتلاك أفكار أثناء إيقاظهم، ولأنّه لا يمكننا أنْ نتذكّر الكثير من أحلامنا ما لم نكتبْها أو نخبر أحدَهم عنها مباشرة عند الاستيقاظ، فقد يكون لأننا واعين كلّ الوقت خلالَ النّوم؛ ربما تمرّ صور غير واضحة أو أفكار غير مترابطة عبر أدمغتنا كلّ دقيقة من استيقاظنا ونوْمنا في حياتنا، ولكن هذا لا يبدو محتملًا جدًّا، لذلك بناءً على الافتراض بأنّه لديْنا فترات نوم لا يوجد فيها أحلام عندما لا يكون لنا أحداث واعية، ففي تلك الفترات لا يوجد شخص واعٍ له دماغ الشخص البشري الذي كان بالسابق واعيًا، ولماذا نفترض أنّ شخصًا وجد مع ذلك الدماغ على الإطلاق؟ لماذا نفترض استمراريّة المواد العقليّة البشريّة بالوجود خلال النوم؟ جوابي أنّه أيْنما أوقظ الشّخص الذي له دماغ شخص واعٍ سابق فسيدّعي أنّ لديه ذواكر ظاهرة للأحداث الواعية لذلك الشّخص السابق، وبالطبع من الواضح أنّه من الأبسط بكثير أنْ نفترض أنّ الشّخص نفسه استمرّ بالوجود، وليس أنّه أعيد خلقه في كلّ مرّة يستيقظ، ولذلك السبب من المحتمل صحّة استمرار الشّخص بالوجود خلال نوم عديم الأحلام، في حين أنّ الشخص النائم سيبقى محتفظًا بالاعتقادات والرّغبات التي كانت له قبل توقّف وعْيه، ولكن عندما يتوقّف دماغ شخص ما عن العملِ بطريقة يمكن دفعُه ليسبّب خبرات واعية، فعندها من غير المحتمل على الأرجح أنّ الدّماغ لم يعدْ دماغَ شخصٍ حي، ولكن بما أنّ أيّ مادّة عقليّة صرفة (وبالتّالي أي شخص) يحتاج فقط خاصيّة عقليّة صرفة (وليس بالضّرورة خاصّة واعية) لكي يوجد، يمكن أنْ يستمرّ الشخص بالوجود (حتّى بحالة غير واعية) مع جسدٍ أو دونه، ولكن يلزمنا دليلٌ إضافي لنملك اعتقادًا مبررًا بأنّه عندما يتوقّف

دماغ الشّخص عن وظيفته سيستمرّ الشخص بالوجود، وقد يكون هذا واضحًا بأنّ شخصًا لاحقًا له الذّواكر الظاهريّة والصّفة (الشخصية) للشخص الأصلي، عندما لا يوجد تفسير مُحتمل آخر لسبب حدوث هذا، أو دليل يجعل من المحتمل أنّ تعليم تقليدٍ ديني قد أنزل من الله، حيث يتضمّن ذلك التعليم أنّ الأشخاص يستمرّون بالوجود بعد وفاتهم على الأرض.

طرحتُ في الفصل الثّالث نظريتيْن بديلتين عن ماذا يعني لشخص لا يعي حاليًا امتلاك اعتقادٍ أو رغبة معيّنة أنْ يملك الاعتقاد أو الرّغبة تلك: نظريّة الاستعداد Dispositional بأنّ الشّخص لديه استعداد ليكون واعيًا بالرغبة أو الاعتقاد، ويتصرّف وفقهما عندما يكونان ذي صلة، ونظريّة الفئة الوصفيّة categorical بأنّ الرغبة والاعتقاد توجد كموقف attitude تجاه حادث ظاهرٍ قابل للتصوّر، تمامًا مثل اعتقاد واعٍ أو رغبة واعية سوى ما يتعلق بناحية أنّ الشخص ليس واعيًا بها، وفي صور فرويد عن حالة اللاوعي unconscious في محاضرات لمدخل جديد عن التّحليل النفسي New Introductory lectures on Psychoanalysis بدا أنه يأخذ حرفيًّا مفهوم مجال المعتقدات والرغبات، والتي تشبه تمامًا الاعتقادات والرغبات الواعية إلّا في أنّها غير واعية، ولكي تفرّق عن العمليات الجسديّة "somatic processes" التي سببت الاعتقادات والرّغبات غير الواعية.[1] رغمَ

(1) وهكذا: «أقدّم وأفضّل معنى لكلمة «لا واعي unconscious" هو المعنى الوصفي descriptive، ونطلق "لا واعي" على أي عمليّة دماغيّة نكون فيها مجبرين على افتراضها؛ لأنّنا نستبطنها مثلًا بطريقه ما من آثارها، ولكنْ لا ندركها مباشرة، ولدينا العلاقة نفسها إلى تلك العمليّة العقليّة كما لدينا للعمليّة العقليّة في شخص آخر، باستثناء أنّها تنتمي إلى أنفسها ذاتها، وإنْ كنّا نريد أن نكون أكثر دقّة، يجب أنْ نعدّل العبارة لنقول أننا ندعوها عمليّة "غير واعية" عندما يلزمنا افتراض أنّها كانت فاعلة في وقت معين رغم أنّنا في ذلك الوقت لم نعلم أيّ شيء عنها، إنّ هذا القيد يذكّرنا بأنّ معظم العمليات الواعية هي واعية فقط لفترةٍ قصيرة؛ وسرعان ما تصبح كامنة latent رغم أنّها قد تصبح بسهولة واعية مرّة أخرى، كما يمكننا أنْ نقول إنّها قد أصبحت غير واعية، إنْ كنّا متأكّدين بأنها تعني شيئًا عقليًّا عندما كانت حالة كامنة (سيغموند فرويد، محاضرات لمدخل جديد عن التحليل النفسي، ترجمة W, J, H, Sprott مطبعة Hogarth، 1937، صفحة 93) كتب فرويد عن الهويّة id بأنّها الجزء الأكبر من اللاوعي unconsciousness وأنّها في مكان ما باتصال مباشر مع العمليات الجسدية، وتتغلّب عليها للحاجات الغريزيّة instinctual وتعطيها التعبير العقلي" (المرجع ذاته صفحة 98)

أنّ موقف فرويد الرّسمي كان موقف عالم نفس تمامًا، فقد أعطانا سببًا جديدًا لفهْم الحياة العقليّة البشريّة بأنّها مؤلّفة من بنيّة اعتقادات ورغبات متفاعلة بعضها واعية وبعضها مكبوتة repressred من الوعي، وإنْ قبلنا الحاجةَ لافتراض الاعتقادات والرغبات المكبوتة باعتبارها فئة حالاتٍ عقليّة موصوفة categorical، فلا يوجد سبب لإنكار تلك الحالة بخصوص كلّ الاعتقادات والرّغبات التي ليست واعية حاليًا، حتّى وإنْ كنّا لا نكبتها.

والجديرُ بالذّكر أنّه رغم التوسّع مؤخرًا في الأبحاث النفسيّة في أي الاعتقادات والرغبات غير الواعية التي نملكها[1] وفعليًّا لا يوجد أيّ اعتبار من قبل علماء النفس، ويوجد القليل جدًّا من الاعتبار عند فلاسفة العقل المتأخّرين بخصوص ما الذي تتألف منه هذه الاعتقادات والرغبات، والنّقاش الأكثر عمقًا لهذا نجده في ثلاثةِ فصول من كتاب C, D, Broad العقل ومكانه في الطبيعة The Mind and its place in Nature واستنتاج برود (إذا تجاهلنا آراءه عن صلة البارسيكولوجي بهذا) هو بالمحصّلة أنّه – رغم الحجّة ذات النمط الفرويدي بوجود حاجة لافتراض حالات لاواعية موصوفة categorical لغاية تفسير بيانات التحليل النفسي – في حين قد تكون إحدى النّظريتيْن صحيحة عند البشر، فمِن الأبسط أنْ نفترض حالات موصوفة عندما تكون كلّ الظواهر الواعية والسّلوك قابلة للتفسير بالأحداث الدماغيّة التي تسبب حالاتِ الاستعداد[2] وفي

(1) انظر المجلد الكبير تحرير R, R, Hassin وآخرون في اللاوعي الجديد The New Unconscious، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2005.

(2) كتاب C, D, Broad العقل ومكانه في الطبيعة مطبعة كيغان باول، ترنش، تروبنير وشركاه، 1924، الفصول 10 – 8، يدعو برود نظريته المفضلة التي أدعوها "نظريّة الاستعداد" بنظريّة "صاحب نزعة ظاهريّة الحسّ أو الظاهراتيّة المصاحبة" لكنها ليست ظاهريّة حسّ بالمعنى الذي عرفته في الفصل الرابع والذي هو باعتقادي المعنى الاعتيادي، ولا يدعي برود أنّ اعتقاداتنا غير الواعية لا تسبّب تأثيرات، ولكن بالأحرى أنّ طبيعتها المجردة هي التسبب بالتّأثيرات، ويؤكّد برود على أنّ نظريّة الفئة التوصيفيّة categorical تتوافق مع رؤية أنّ الأشخاص هم أساسًا مجسدون embodied (أي لهم خصائص فيزيائية)، رغم أنّه يقول إنّهم يتوافقون بأكثر طبيعيّة مع ما يسمّيه رؤية "الأنا الصرفة pure ego" أي الرؤية بأنّ الشخص هو مادّة عقليّة صرفة، ويوصّف للرّؤية في الفصول 10 – 8 عبر الادّعاء بأنّه حتّى الآن يوجد دليل بوجود حياة

تلك الحالة فقط تكون الخصائص العقليّة الموصوفة المملوكة من البشر فقط خصائصَ واعية، إنّ صفتنا الشخصية، وموقفنا الكلي من الحياة؛ هو بطبيعة الحال مسألة حالاتنا العقليّة المستمرّة، اعتقاداتنا عن ماهيّة شكل العالم ورغباتنا بالتصرف بهذه الطريقة أو تلك، وهكذا (كما قد حاججت) أنْ كنّا بالأساس موادّ عقليّة صرفة، فذلك يعني أنّ صفاتنا (الشخصية) ليست ذاتيّة intrinsic بل تعتمدُ على الأدمغة التي نتفاعل معها سببيًّا - وبالطّبع رغم أنّ أدمغتنا (وكذلك الرّغبات الواعية والاعتقادات الواعية التي تنشئها لاحقًا) تتشكّل جزئيًّا من اختياراتنا الواعية السّابقة لكيفيّة التصرّف، ومع ذلك فنتيجة نظريّة الاستعداد أنّه إن أصبحنا بلا أجساد disembodied فلنْ يكون لنا صفة (شخصية).

لكنْ يبدو أنّ نظريّة الاستعداد تعاني من مشكلةٍ كبيرة، وهي أنّها مجبرة على افتراض عمل عمليّات مختلفة جدًّا عندما نصل إلى استنباطات نظريّة أو نشكل نوايا، وذلك بناءً على تأثرنا بالاعتقادات الواعية أو غير الواعية، وقد حاججت في الفصل الرّابع لوجوب أن نعتقد أنه عندما نصيغ بوعي اعتقادًا من اعتقادٍ واعٍ آخر بما يتوافق مع عمليّة عقلانية، يجب أنْ نفترض أنّ الاعتقاد الأخير يدفعنا لنشكّل الاعتقاد الأوّل، وقياسًا على ذلك بناءً على بطلان نزعة ظاهريّة الحس أو الظاهراتيّة المصاحبة epiphanomenalism، فمن الواضح أنّه عندما نشكل نيّة نهائيّة (مثلًا، أنْ نسير إلى البيت) ونملك اعتقادًا واعيًا عن كيفيّة تحقيق النيّة (مثلًا، الاعتقاد بأنّ طريق وودستوك (يؤدّي إلى البيت) وهكذا نشكّل النيّة الأساسيّة basic لنبدأ المشي على طريق وودستوك، وأنّ كلًّا من النيّة النهائيّة مع الاعتقاد قد سبّبا النيّة الأساسية، لذلك من الطبيعي أنْ نفترض حدوث أمر مشابه عندما يكون الاعتقاد ذي الصّلة غير واعٍ، (في هذا المثال فإنّ اعتقادي بأنّ طريق وودستوك يؤدي للمنزل لن يدخل طبيعيًّا إلى "وعي" - فالواضح جدًّا لي أنّه إذا نويت السير إلى

بعد الموت (وبالتّالي لوجودنا دون أجسادنا الحالية) وهذا سيرجح الميزان لصالح نظريّة الفئة التوصيفية categorical (التي سمّاها لاحقًا "النظريّة المركبة") وقال في فصل لاحق إنّ هناك دليلًا من هذا النوع يقدمه الباراسيكولوجي.

المنزل، يجب أنْ أنوي بدءَ السّير على طريق وودستوك)، ولكن في نظريّة الاستعداد يجب أنْ يتضمّن الأمر عمليّة مختلفة جدًّا إذْ لم أكن واعيًا لاعتقادي بالعمليّة عندما كنت واعيًا لاعتقادي؛ لأنّه وفق نظريّة الاستعداد فغايةُ ما يصل إليه اعتقادي غير الواعي هو استعداده للتسبّب بآثار، وإظهار هذا الاستعداد في هذه الحالة يتألّف من أحداث دماغيّة تسبّب النيّة النهائيّة وتتبعها النيّة الأساسية، في حين أنّه في نظريّة الفئة التوصيفيّة categorical تكون حالة عقليّة موصوفة لموقف تجاه افتراض قيد العمل في كلا الحالين؛ الفرق الوحيد أنّه في الحالة الثانية يكون الاعتقاد أقلّ من مستوى الوعي.

وما يثبت لهذا المثال البسيط ينطبق عمومًا، فمعظمُ الاعتقادات المتضمنة في استنباطاتنا لاعتقادات أخرى، ومعظمُ الاعتقادات التي تؤدّي بنا إلى أداء هذا الفعل وليس ذاك، نسلّم بها ولا نعبر عنها لأنفسنا بأفكارٍ واعية، ومع ذلك نتأثّر بها بسبب محتواها القضوي propositional تمامًا بالطريقة نفسها التي كنّا سنتأثّر بها إنْ كانت واعية، وتأمّل في مثال أطول لمحقّق يعبر لنفسه عن تفكيره المؤدّي إلى استنتاج أنّ "جونز ارتكبَ الجريمة"، فكلّ خطوة جديدة في تفكيره تشكل التعبير للحكم على اعتقاد مكتسب حديثًا، والذي يوصل المحقّق لاكتساب ذلك الاعتقاد هو ما تمّ سبقًا، ومع ذلك في هذه الحالة وبالأخصّ عندما يكون التفكير المنطقي استنباطيًّا deductive، فإنّ كلّ خطوة لا تتخذ غالبًا إلّا بناءً على اعتقاداتٍ أخرى يسلّم بها المحقّق، ولكنّه لا يُعبّر عنها لنفسه، وهكذا قد ينتقل من "يقول سميث إنّه كان في إدنبرغ صباح الأربعاء، وادّعى رجلان مشاهدته هناك" إلّا "إنّه لم يكن في لندن صباح الأربعاء"، وفي الخلفيّة يوجد عددٌ من الاعتقادات جعلت اتخاذ هذه الخطوة معقولًا، منها على سبيل المثال "إدنبرغ تبعد 400 ميلًا عن لندن"، وتستغرق القطارات أكثر من 4 ساعات للسّفر 400 ميلًا، و"على الأرجح لم يسافر سميث بالجوّ" إلى آخره، إنّ كلّا من الاعتقادات السّابقة، التي عبر عنها أمْ لم يعبّر عنها، قد أدّت إلى الاعتقاد الجديد، والآن عندما يراجع المحقّق العمليّة سيؤكّد أنّه وصل إلى اكتساب الاعتقاد الجديد نتيجة ضغط الأسباب المنطقية، وذلك برؤية ما كان داخلًا في الاعتقادات القديمة، وبتوجيه الاعتقادات

التي لم يحتج إلى التعبير عنها لنفسه؛ لقد بدا لنفسه أنّه يستنبط النتائج من الاعتقادات التي عبر عنها، ويبدو واضحًا للمحقّق أنّه لم يكن ليصل إلى الاعتقاد الجديد إلّا ثمرة لاعتقاداته القديمة (سواءً تلك التي عبر عنها (لنفسه) وتلك التي لم يعبر عنها لنفسه) وهكذا يبدو أنّ النظريّة الأبسط والأكثر احتمالًا للصّحة افتراض عمل النوع نفسه من العمليّة عندما تؤثّر بنا الاعتقادات غير الواعية أي أنّ الاعتقادات غير الواعية حالات موصوفة categorical (مواقف لافتراضات) تشبه تمامًا الاعتقادات الواعية باستثناء أنّنا لا نعيها، وما ينطبق على الاعتقادات ينطبق لأسبابٍ مشابهة على الرغبات.

تصوّر نظريّة الفئة الوصفيّة categorical البشر على أنّهم يمتلكون عددًا كبيرًا من الحالات العقليّة غير الواعية الموصوفة والاعتقادات والرغبات، المتواصل بعضها البعض بطرق عقلانية، (لا يمكننا الاحتفاظ الواعي باعتقادات نعلم عدم توافقها؛ ونميل إلى الاحتفاظ باعتقادات تنبع من رؤية كونيّة عامّة، وتتوافق معها)، إنّ نظامنا الخاصّ بالاعتقادات القيميّة والرغبات يؤلف صفتنا الشّخصية، وعندما نفكّر بوعي فإنّنا "ننظر" في هذه الاعتقادات والرغبات؛ ثمّ ننشئ النيات والأفكار الواعية، لكنْ يبدو من البديهي وجوبُ عمل أحداث الدماغ للحفاظ على هذا النظام من الاعتقادات والرغبات غير الواعية؛ وأنْ تتفاعل الأحداث الدماغيّة دومًا مع اعتقاداتنا ورغباتنا لتعزّز عمليتنا للتّأثير العقلاني، أو لتدفعنا في مناسبةٍ ما للتفكير والتصرف اللاعقلاني، وسوف أناقشُ هذا التفاعل بشكلٍ أوفى في الفصل السّابع، ولكني حسّاس للصعوبة التي يشملها افتراض النّظريّة الوصفيّة لعدد كبير جدًّا من الأحداث غير المشاهدة لغاية تقدم التفسير الأفضل للأحداث المشاهدة، وحجّتي التّالية في الفصل السّابع لا تعتمد مطلقًا على نظريّة الفئة الوصفية.

4 - الرّوحُ البشريّة

كنت أحاجج بأنّ أيّ وصف كامل للنواحي التي يكون فيها شخص لاحق (أو لا يكون) مستمرًّا مع شخصي السّابق في امتلاك كذا وكذا من أجزاء دماغي السّابق، وكذا وكذا من الاستمراريّة للخصائص الفيزيائيّة والعقليّة (غير الخصائص الواعية المتداخلة)

لشخصي السابق، يتوافق مع كوْن ذلك الشخص هو أنا كما يتوافق أيضًا مع عدم كوْن ذلك الشخص هو أنا.

ولكنّي حاججت في الفصل الأوّل أنّه رغم أنّ مبدأ تطابق الهويّة the principle of the identity of indiscernible ليس حقيقةً ضرورية، فما هو حقيقة ضروريّة هو المبدأ الأقوى الذي سميته "مبدأ هويّة المركب" identity of composites، أي "لا يمكن (منطقيًّا) وجود شيئين لهما الأجزاء نفسها، التي لها الخصائص نفسها، مرتّبة بالطريقة نفسها"، فالمادّة المكوّنة من الأجزاء نفسها بالخصائص نفسها، والترتيب نفسه، يجب أنْ تكون هي المادّة نفسها؛ وبالتّالي فإنْ كانت مادّة هي مادّة مختلفة عن مادّة سابقة، يجب أنْ يوجد أجزاء أو خصائص مختلفة، وبالتّالي نظرًا لأنّ شخصًا سابقًا كان له أجزائي الفيزيائيّة نفسها، وله كلّ الخصائص العقليّة والفيزيائيّة نفسها كما كانت لي، فيمكن، أي هذا ممكن ميتافيزيقيًّا، أنْ لا يكون أنا، ويمكن، أي هذا ممكن ميتافيزيقيًّا أنْ يكون أنا، ومنه نستنتج أنّ الاختلاف يجب أنْ يتألّف من وجود أو غياب جزء ما غير فيزيائي، وهكذا يجب أنْ يكون لي جزء غير فيزيائي (أي جزءًا هو مادّة عقليّة صرفة) يجعل من ذاتي أنا، والتي لم يكن الشّخص السابق (وإن كان له الجوانب الأخرى نفسها) ليمتلكها إنْ لم يكن هو أنا، يمكننا أنْ نسمّي هذا الجزء غير الفيزيائي منّي "روحي"، وعندما أستخدم كلمة "روح" هكذا فأنا أستخدمها بالطريقة التي استخدمَ أفلاطون بها كلمة "Ψυχή" للإشارة إلى الجزء الأساسي من الإنسان[1] وبالنّظر إلى أعمق من هذا، نظرًا لأنّه من الممكن ميتافيزيقيًّا أنْ أصبح بلا جسد، فذلك يعني أنّ – سواء كنت بجسد أو دونه – ما أحتاجه فقط هو جزءٌ عقلي صرف، هو روحي، لكي أوجد، وبالتّالي فإنّ روحي تحمل "ماهيتي التي يشار إليها thisness"، ولكن نظرًا للفهم الاعتيادي بأنّ الكائن البشري يتألّف على الأرض (جزئيًّا) من جسد؛ فذلك يعني أنّ البشر، بخلاف

(1) أفلاطون حوار فيدو Phaedo 105c جوابًا لسؤال "ما الذي يجعل الجسم... حيًّا؟" أعطى سقراط الجواب "الروح"، ثمّ تابع (106c) ليؤكد أنه عندما يموت الإنسان فإنّ الجزء الخالد منه، أي الروح، ستذهب إلى الآخرة Hades.

المواد العقليّة الصّرفة الممكنة الأخرى مثل الأشباح ghosts والأرواح الشريرة poltergeists يملك كلّ من البشر جسده كجزءٍ عارض contingent، لذلك أتألّف الآن من جزأين: روحي (الجزء الأساسي) وجسدي (الجزء غير الأساسي)، وكلّ منهما مادّة منفصلة، فخصائصي الفيزيائيّة تنسب إليّ بسبب انتمائها إلى جسدي؛ وتنسَب إليّ الخصائص العقليّة بسبب انتمائها إلى روحي؛ باعتبار الإمكانيّة الميتافيزيقيّة للوجود بلا جسد disembodiment التي يمكنني فيها أنْ أستمرّ بامتلاك خصائص عقليّة صرفة، لكنّ ذلك لا يعني وقوع حدثين للتفكير عندما أفكر - روحي تفكر وأنا أفكر؛ لأنه نظرًا لأنّ الوصف النظامي canonical لوقوع الحدث يقتضي كلّا منها الآخر، فالأحداث هي نفسها (انظر الفصل الأوّل الفقرة الرابعة).[1]

فيتبع من كلّ ذلك أنّه، سواء كانت المواد الفيزيائيّة أم لم تكن مجرّد حزم من الخصائص المتجسدة معًا، فإنّ الموادّ العقليّة الصرفة ليست كذلك، إن كان للمواد الفيزيائيّة ماهيّة يُشار إليها فإنّ التفسير وفقَ "المادة والصورة" hylemorphic ينطبق عليها، فهي صور forms (خصائص أساسية) تنشأ أو تتجسّد في مادّة (وهي ما تقدّم "الماهيّة التي يُشار إليها" التي تجعلها متفردة)، إنّ مقبوليّة هذا التعليل لامتلاك الموادّ الفيزيائيّة ماهيّة يُشار إليها، يغرينا بإعطاء تعليل مماثل للمواد العقليّة الصّرفة (التي - كما حاججت - لها "ماهيّة يُشار إليها" بالتّأكيد) ولتحليلها باعتبارها صور forms (أي خصائص أساسية) تنشأ في شيء عقلي ما mental stuff، شيء روحي soul - stuff، يعتقد القديس بونافنتورا Bonaventure بأنّ الروح البشريّة تتألف من شيء (مادة) روحي "spiritual" stuff (materia) تحدّده صورة (خصائص)؛[2] وفي الطبعة

---

(1) لنقاش ادّعاء أوسلون Eric T, Olson بوجود صعوبات كبيرة في الثنائيّة المركبة compound dualism (الرؤية بأنّ الشخص الذي هو أنا له على الأرض جزأين،جسد وروح) التي لا تنشأ من "الثّنائيّة البسيطة" simple dualism (الرؤية التي تقول إنّ لي دائمًا جزءًا واحدًا، هي روحي، أمّا جسدي فليس جزءًا منّي) انظر الملحق الملاحظة ج G.

(2) انظر بونافينتورا Bonaventura المجلد الثاني العبارات Sentences، 17.1.2Responsio.

الأولى من كتابي "تطور الروح The Evolution of Soul"[1] تبنّيت هذه الرؤية بنفسي، ولكن يبدو لي اليوم أننا نفهم من كلمة شيء stuff بأنّه شيء يمكن أنْ ينقسم إلى أجزاءٍ أخرى أصغر من الشيء نفسه؛ وبناءً على حجتي السّابقة بأنّ البشر (وبالتّالي أرواحهم) لا يمكن أنْ تتجزأ؛ فإنّ الرّوح لا يمكن أنْ تصنع من أي شيء stuff.

اعتقدَ أرسطو أنّ الرّوح كانت "صورة form" الجسد، ولكنّه فهِمَ "الروح" بشكل مختلف جدًّا عن فهْمِ أفلاطون Plato لها، إنّ الروح عند أرسطو هي تجمّع من خصائص معينة يحتاجها المرءُ ليكون إنسانًا (شكل جسدي معيّن، وطرق معينة من السلوك والتفكير)، وبالتالي فالروح البشريّة عنده هي نفسها في كلّ البشر، وعندما يتّصف جزء من المادّة بهذه الخصائص (أي تحدده الرّوح البشرية) يصبح كائنًا بشريًّا (وهذا يكافئ تمامًا الجسدَ البشري الفاعل functioning) ما يجعلُ إنسانًا ما إنسانًا مختلفًا عن غيره من الناس هو المادّة المختلفة التي صنع منها كلّ إنسان (أي، الجسد البشري).[2] وهذا قولُ أصحاب النظريّة الفيزيائيّة صراحة (أو ربّما قول أصحاب مثنويّة الخصائص) بخصوص هويّة الأشخاص البشريّين.

حاول توما الأكويني أنْ ينتج نسخةً من نظريّة أرسطو بأنّ الروح هي الصورة (بالمعنى الذي يستخدمُه أرسطو) للجسد بما يتّسق مع الرؤية المسيحيّة الاعتياديّة بأنّ أرواح الموتى توجد مباشرةً بعدَ الموت في الجنّة أو مكان آخر حيث يكون لهم نوعٌ من الحياة الواعية، ولكن لا تتّحد مع الجسد إلّا لاحقًا يوم القيامة العامّة[3] General Resurrection،

---

(1) المرجع نفسه الصفحات 4 – 153 تكررت هذه الفقرة من الطبعة الأولى (1986) في النص الرئيسي للطبعة المنقحة (1997) ولكن صححت في الملحق الجديد C لتلك الطبعة (الصفحات 32 – 327)

(2) «عندما يكون لدينا الكلّ، كذا وكذا صورة في هذا الجسد وتلك العظام، فهل هذا كاليس أمّ سقراط؛ إنهما مختلفان نتيجة مادتيهما (لأنهما مختلفتين)، ولكن الصّورة هي نفسها (لأنّها غير قابلة للتجزئة) أرسطو – الميتافيزيقيا 7 – 5، 1034a.

(3) لما اطّلع الفلاسفة واللاهوتيّون المسيحيون والمسلمون على التراث الإغريقي أعجبوا به إعجابًا شديدًا، وبخاصّة بما كتبه أرسطو عن النفس، "ومن الثابت أنّهم أخذوا عنه جلّ آرائه فيها، لكنهم وجدوا آراء أخرى لا تتفق مع عقائد دينهم، فطفقوا يوفقون بينها وبين هذه العقائد"، وعلى رأس ما وجدوه

وبخلاف أرواح الأشياء الجامدة وأرواح الحيوانات فإنّ الرّوح البشرية، كما يعتقد الأكويني، شيء دائم الوجود subsistent thing وقادرٌ على أنْ يوجد (لفترة بعد الموت) دون أنْ يكون متّحدًا مع جسد.[1] وقد سمّاها في مؤلَّفه المبكّر (خلاصة الردّ على الأميّين؛ كتاب يردّ على نقاط الخلاف مع اليهوديّة والإسلام) Summa Contra Gentiles، "مادة فكرية" intellectual substance.[2] ولكنه أكّد في كتابه (خلاصة اللاهوت؛ كتاب موجّه لتعليم المذهب الكاثوليك لطلّاب اللاهوت) Summa theologiae كما ذكر إليانور Eleanor Stump أنّها "ليست مادّة كاملة بحدّ ذاتها"[3] لأنّها ليست في حالتها "الطبيعية" ما لم تتّحد مع الجسد، فالرّوح بمفردها ليست إنسانًا كاملا[4]، ولكن كما يبدو فالأكويني يسمح حتى في Summa Theologiae بأنْ تكون

قضيّة خلود النفس، وفيما يمسّ الخلود تحديدًا "فكان فلاسفة الإسلام أفلاطوني النزعة، فقد وجدوا أنّ آراء أرسطو لا تتيح لهم تقرير بقاء النفوس بعد الموت"، (راجع مقدّمة كتاب "في النفس والعقل، لفلاسفة الإغريق والإسلام" لمحمود قاسم) وبسبب هذا الدمج المتعسف بين أفلاطون وأرسطو نشأ اضطراب وتردد في الأقوال وآراء غريبة عن طبيعة النفس ووظائفها، وبطبيعة الحال ظهر إشكالات فلسفيّة عليها، (رضا)

(1) للاطّلاع على رؤية الأكويني عن هذا، انظر كتابه Summa Theologiae la.75 – 76 و كتابه Summa contra Gentiles، 2.46 حتى النهاية.

(2) انظر على سبيل المثال Summa contra Gentiles، 90.1.

(3) إليانور ستامب Eleanore Stump، الأكويني، مطبعة روتلدج 2003، صفحة 210.

(4) يقول الأكويني: "إنّ هذه النفس ليست مستقلّة أو جوهرًا كاملاً، بل إنّ البدن يدخل في ماهيتها وطبيعتها، لا في هذه الدنيا فحسب"، وكان الأكويني حريصًا كلّ الحرص على هذا التّعريف لأنّه يساعده على تفسير بعض المسائل الدينية، أهمّها التفرقة بين البشر والملائكة، فقد كان يرى، على غرار الفلاسفة الإسلاميين، أنّ الملائكة عقول مفارقة، مجرّدة عن كلّ مادة، فلو قال بأنّ الإنسان روح لامادّيّة لن يستطيع التفرقة بين الملائكة والبشر، لكن الإشكال المقابل الذي جعله يتبنى في بعض المواضع أنّ الإنسان جوهر لامادّي مستقلّ عن الجسد هو أنّنا لو قلنا إنّ الإنسان داخل في تكوينه الجسد فهذا يعني أنّه إذا فني الجسد وجب أن تفنى صورته (نظرًا لتأثّر الأكويني بأرسطو وآرائه) (رضا)،

الرّوح مادّة (جوهر)[1] وهو محقّ بالتأكيد في قبول هذا، نظرًا لأنّه في مصطلحاته، وبالطّبع كذلك في مصطلحات هذا الكتاب، مسألة كون شيء ما مادّة (جوهرًا) مسألة مستقلّة عن كوْنه في ظرفه "الطبيعي"، ويعتقد الأكويني في نهاية المطاف أنّها بطبيعتها "خالدة".[2] ويدّعي ستامب أنّ أحدَ أسباب عدم رغبة الأكويني تسمية الروح مادّة (جوهرًا) لأنّها جزءٌ أساسي integral من الكائن البشري.[3] فهي بالأحرى ما يصنع المادّة التي ستصبح الجسم البشري في ذلك الجسم، فذلك مبدأ عملها، ولذلك السّبب يدّعي "ستامب" أنّ الأكويني يعتقد بأنّ الرّوح "لا يمكنها التفاعل سببيًّا مع المادّة التي تعطيها صورتها"؛[4] فمبدأ عمل شيء ما ليس جزءًا من ذلك الشيء، ولكنْ نظرًا لأنّ الرّوح يمكنها الوجود مستقلّة عن الجسم، فهي بوضوح جزءٌ من كلّ الكائن البشري الحي؛ ويجب أنْ يعتقد الأكويني أنّ وجودها شرطٌ سببي ضروريّ وكافٍ للجسم المتصرّف بالطريقة المميزة لتصرّف الجسم البشري، وهكذا يخبرنا الأكويني صراحةً بأنّ هذه الصورة (روح الكائن البشري) هي مادّة (جوهر).

وهكذا يلزم الأكويني الاعتقاد بأنّها صورة غير اعتياديّة تمامًا لأنّها - بخلاف صور الأشياء الجامدة inanimate والحيوانات - يمكنها الوجود، وأن يكون لها حياة دون أنْ تتجسد في مادة، بل ويعتقد أنّ روح كلّ إنسان تختلفُ عن روح كلّ إنسان آخر، وادّعى أنّ الروح تتفرد بالجسم الذي "يناسبها fitted" البقاء فيه؛ تختلف الأرواح عن بعضها البعض لأنّ لها علاقة "بمناسبة" أجسام مختلفة؛ وبخلاف الصور forms الطبيعية، يمكن أنْ تناسب الروح البشريّة جسدًا واحدًا فقط.[5] ولكنْ كما اعترض دونس سكوتس

---

(1) انظر Summa Theologiae la.75.4 الاعتراض الثاني obj.2، وكيف أجاب الأكويني عن هذا الاعتراض

(2) Summa Theologiae Ia، 75.6

(3) ستامب Stump المرجع نفسه صفحة 209.

(4) المرجع نفسه، صفحة 210.

(5) 81.8 Summa Contra Genitels

Duns Scotus [1] فإنّ ذلك يمكن أنْ يثبت فقط إنْ كان هنالك شيء ذاتي في الروح يجعلها تلائم جسدًا واحدًا فقط؛ وعندها ستكفي تلك السّمة الذاتيّة تمامًا لجعل الرّوح متفردة، إنِ اختلف مفتاحٌ عن مفتاحٍ آخر بسبب قدرته على ملاءمة قفلٍ مختلف، فإنّ ذلك يقتضي أنّ له شكلًا مختلفًا، وهكذا فالاعتقادُ بأنّ الروح هي صورة الجسم (بمعناها عند أرسطو)، فإنّ على الأكويني أنْ يعتقد أيضًا أنّ صورة كلّ جسم بشري ليست عامة (مجموعة من الخصائص)، ولكنّها مادّة متفرّدة يمكن أنْ توجد مستقلّة عن التجسد في مادة، ولكنْ مع هذه التّغيرات في فهم "الصورة form" فإنّ المحتوى الوحيد المتبقي للادّعاء بأنّ الروح هي "صورة" الجسد هو أنّ الرّوح مجهزة طبيعيًّا لتعمل عبرَ جسد، إنّه نوع من الشيء الذي يمكنه اكتساب الاعتقادات وتنفيذ النّوايا عبر جسد، ورغباته النّمطيّة (كلّا من الرغبات الحسيّة sensory - بأنْ يأكل ويشرب - وغير الحسيّة - بأنْ يتفاعل مع أشخاص آخرين) هي رغبات يتمّ التعبير عنها طبيعيًّا عبرَ جسد، للبشر ميلٌ طبيعي للفعل عبر أجساد، ربّما لم يؤكّد أفلاطون على هذه النقطة، ولكنّ ديكارت ربّما وضع هذه النقطة بالضبط عندما كتب أنّه "ليس كافيًا أنْ تحجز [الروح العاقلة the rational soul] في الجسم البشري كملّاح في سفينته".[2] [3]ولكن مع ملاحظة أنّ أفلاطون وديكارت قد لا يؤكّدان هذه النقطة بما يكفي، وأنّ الأكويني قد عبّر عن رؤيته بمصطلحات مضللة جدًّا، ويبدو أنّه لم يقرّ بأنّ الاختلافات بين الأرواح يجب أنْ تكون

---

(1) Ordinatio, II d_3, P_1.q7 nn. 230 - 1

(2) ديكارت المرجع نفسه صفحة 118.

(3) يتحدّث ديكارت كثيرًا كما لو كان الإنسان جوهرًا مستقلاً تمامًا عن الخصائص الفيزيائية، أي أنّ الإنسان بطبيعته كائن لامادي، وعلى هذا التفسير فالإنسان هو الروح اللاماديّة والجسد مجرّد أداة، لكن في أحيان أخرى - كما يقول إدوارد لُو (E, J, Lowe) - "يتحدّث بدرجة أكبر كما لو أنه يعتقد أنّ الإنسان هو نوع مزجي من الرّوح اللاماديّة والجسد المادي، بينهما علاقة غامضة من التوحّد الجوهري"، لكن عندما يشير الفلاسفة اليوم إلى موقف ديكارت أو الثّنائيّة الديكارتية فيعنون التفسير الأول، وهو أنّ الإنسان روح لامادية، (رضا)

اختلافات ذاتيّة لها، ولا أجد أي فرقٍ حقيقي في تفسيراتهما لعلاقة الروح والجسد، أي بين رؤية الأكويني ورؤية أفلاطون - ديكارت، والتي يراهما متضادّتين كثيرٌ من المؤلفين.

وهكذا أخلص إلى أنّ الرّوح البشريّة لا يمكن أنْ تحلّل باعتبار أنّها مركبة من صورة ومادة (form and matter) لأنّها غير فيزيائيّة وغير قابلة للتجزئة، وتملك خصائص عقليّة صرفة فقط، إنّ هذه هي رؤية أفلاطون وديكارت، وإن قرأناه بطريقة معينة فهي أيضًا رؤيّة دونس سكوتس Duns Scotus (الذين يدين له الفلاسفةُ بمفهوم "الماهيّة التي يشار إليها(hueccitas "thisness"[1] كلّ منّا على الأرض مكوّن من روح (بسيطة) وجسد (متعضيّة organism)، وضمن الظروف الاعتياديّة يمكن للرّوح أنْ تعمل فقط (أيْ يكون لها حياة واعية) إنْ كان الدماغ الذي تتفاعل معه يعمل functions بالطّريقة الطبيعية، ويمكنها أنْ تعمل في العالم فقط عبر العمل في ذلك الدماغ، إنّ المادّة غير الفيزيائيّة لا "تحجز occupy" مكانًا بمعنى ملئه وإخراج الأشياء الأخرى؛ وهكذا إن رغبْنا أنْ نقول إنّ لها موضعًا location فنحتاج أنْ نحدّد معنى أنْ "يكون لها موضع"، وإنْ تفاعلت مع العالم الفيزيائي، فمِن الطّبيعي أنْ نحدّدها بأنّ موضعها في مكان تفاعلها مع ذلك العالم[2]، وبناءً على هذا التّعريف توجد روحُ الشّخص حيث يوجد دماغه، ولكنّنا لا ندرك (عادة) التّفاعل مع أدمغتنا، وندرك ما يحدثُ في العالم بناءً على آثاره على أجسادنا (مثلًا، على أعضاء الحسّ عندنا)، ولنا إدراكٌ مباشر لما يحدث في

---

(1) لشرح أكثر تفصيلاً لمعالجة Duns Scouts لهذا الموضوع وطريقتين مختلفتين لفهمه، انظر كتابي الإله المسيحي The Christian God، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1994، الصفحات 50 - 47.

(2) من أسس الثنائيّة الديكارتيّة الفصل الحادّ بين العقل (أو الروح) والجسد، فالفكرة لا يمكن تحديد موقعها في الزمان والمكان كما يمكن تحديد موقع الجزيء مثلًا، فلا يمكن مثلًا أن نقول خطرت لي فكرة على بعد 3 بوصات خلف أنفي، كما أنّ العقل غير قابل للملاحظة وفقًا للإرث الديكارتي، والأفكار والمشاعر والإحساسات ليست موضوعات مناسبة لقوانين الفيزياء، كما أنّ الوعي عمليّة كلية، فلا يمكن تقسيم العقل أو الوعي إلى أجزاء لانهائيّة ذريّة (انظر الفصل الثّالث من كتاب "الفلسفة موضوعات مفتاحية"، لجوليان باجيني، ترجمة: أديب يوسف شيش)، هذا الاختلاف الجذري في طبيعة الأحداث الدماغيّة والأحداث العقليّة هو من الإشكالات الكبرى على المذهب الفيزيائي(رضا)

أجزاء مختلفة من أجسادنا (ولكنْ ليس لنا إدراك بالأحداث الدماغيّة التي تسبّب ذلك الوعي)، ونحرّك أجزاء من الجسم غير الدماغ كأفعال أساسيّة ذرائعيًّا (دون أنْ نعي الأحداث الدماغيّة التي نتسبّب عبرها بتلك الحركات)، فيبدو من الطبيعي إذًا أنْ نعتقد بأنّ أنفسنا - وبالتّالي أرواحنا - هي الجزءُ الأساسي من أنفسنا، باعتبار أنّها تقع في ذلك الجزء من العالم الفيزيائي الذي ندركه بصورةٍ أكثر مباشرة، ويمكننا التّأثير فيه بصورة أكثر مباشرة، إنّ روح الكائن البشري الذي يعيش على الأرض تقع (بمعنى ما) في ذلك الدماغ البشري و(بمعنى آخر) في كلّ ذلك الجسدِ البشري، ولكنْ في ظروف استثنائيّة (مثلًا، عند الموت) فإنّ حجّتي تبيّن أنّه من الممكن (ميتافيزيقيًّا) أنْ تتّصل الرّوح بجسد جديد (أي، تتفاعل معه)، أو توجد (بل ويكون لها حياةٌ واعية) دون جسد، وفي الحالة الأخيرة إنْ كان لا يوجد لها أيّ منطقة معينة في العالم حيث يمكنها التّأثير (حتّى مؤقتًا) فلا يمكننا القول إنّ لها أيّ موضع على الإطلاق[1]، إنّ نتيجة هذا الفصل الطويل هي

---

(1) وفقًا للمؤلّف الدماغ شرطٌ ضروري لـ"عمل" الروح، وليس لـ"وجود الروح"، وهذا فرق مهمّ، وضرب المؤلف مثالًا شهيرًا على ذلك في كتابه "تطور الرّوح" بالمصباح والدّواة، فالمصباح هو الروح، والدّواة هو الدماغ، فإذا تضرّر الدواة بشدّة لن يعمل المصباح، وإن كان موجودًا، ويرى المؤلف أنّ وجود الرّوح بمعزل عن الدماغ مستحيل فيزيائيًّا، فلا يمكن للإنسان أن يقوم بعمليات واعية من الدرجات العليا إلّا بوجود الروح وعملها، لكن المؤلف يقول بالإمكان الميتافيزيقي لعمل الروح بشكل مستقلّ، أو بتعبيره: لـ «تظلّ الروح تعمل عملها دون أن تكون مجسّدة»، هذا الإمكان الميتافيزيقي يسمح بأي حديث ديني عن ما توصف به الرّوح عادة في الوحي، بعبارة أخرى ليس في حجّة المؤلف في هذا الكتاب ما يمنع من الأخذ بظواهر ما جاء في محل أرواح الموتى في البرزخ، سواء كانت إجماليّة مثل أنّ الأرواح الخيّرة في السماء والأرواح الفاسدة في الأرض (وهو قدرٌ مشترك في الديانات السماويّة وغيرها)، أو تفصيلية، مثل أنّ أرواح الشهداء تأكل من ثمار الجنة، وأنّ روح الميت قد تحبس على باب الجنة حتى يُسدّ دينه وغير ذلك، وأنّ روح الكافر لا تفتح لها أبواب السماء وتلقى في سجين، لكنْ رفض المؤلف لأنّ يكون للرّوح بعد انفصالها عن الجسد مستقر أو موضع هو تأثر ديكارتي، أصله الفصل الأفلاطوني بين المادّة والمثال، وبين المحسوس والمعقول، لكن على فرض صحّة التقسيم قد يقال إنّ الروح من مادّة غير معلومة، وبالتالي يمكن الحديث عنها ووصفها بالصّعود والنزول وبالمكان عمومًا، أو يقال أنّ الله يجسّدها بعد الموت كما يجسد الموت في صورة كبش (رضا).

أنّ تاريخ العالم كلّه يجب أنْ يتضمّن (أو يسمح لنا باستنتاج) تواريخ كلّ من الأجساد البشريّة والأرْواح البشرية؛ وأنّه - من الممكن ميتافيزيقيًّا - أنّ توجد أجسادٌ دون أرواح، وأنْ توجد أرواح دونَ أجساد، رغم أنّه في الظروف الطبيعيّة للحياة الأرضيّة لا يوجد سببٌ لنفترض انفصال الأرواح عن الأجساد.

[انتهى الفصل السّادس]

الفصلُ السّابع
الإرادةُ الحرّة

1 - الاعتقاداتُ الأخلاقيّة ومجالُ الاختيار decision

حاججتُ في الفصل الرّابع بأنّ الأحداث الدماغيّة تسبب غالبًا أحداثًا عقليّة تشمل أحداثًا واعية، وأنّ الأحداث الواعية تسبّب - غالبًا - أحداثًا دماغيّة، وكذلك تسبّب غيرها من الأحداث الواعية، ومن الأحداثِ الواعية التي تسبّب أحداثًا دماغيّة هنالك النوايا، وتنتج النوايا الأحداث الدماغيّة التي تسبب بدورها السّلوكَ العام، وقد حاججتُ في الفصل الخامس بأنّ النّيات هي ببساطة الممارسات القصديّة للتّأثير السببي، ويتمّ عادة عبر حادثٍ دماغي لكي ينتج حركةً جسديّة، وبالتّالي تأثيرًا بطريقة ما في العالم، وقد جادلتُ في الفصل السّادس بأنّ البشر موادّ عقليّة صرفة، فالبشر موادّ عقليّة صرفة يسبّبون قصدًا حركة أجسادهم بطرقٍ معينة، والتفتّ في هذا الفصل لأتفحّص مدى تأثر البشر بالأحداث الأخرى لتشكيل نواياهم، أي لممارسة التأثير السّببي، وسأدرس في هذا القسم تأثيرَ الأحداث العقليّة من أنواع أخرىٰ على تشكيل نيّاتنا.

البشرُ كائنات عقلانيّة جزئيًّا، ومن منظور أنّنا نشكّل النّيات التي نشكلها لأنّ عندنا أسبابًا لتشكيلها فالبشر عقلانيون كليًّا، معظم نوايانا هي نوايا عن كيفيّة تحقّق نيّة أخرى، وهكذا بالنهاية نوايا عن كيف نحقّق ما أسمّيه نوايانا "النّهائية" ultimate، إنّ هذه النوايا بخصوص كيف نحقّق النّوايا النّهائيّة سأدعوها "النّوايا التنفيذية" executive، وسبب اكتسابنا لها هو تحقيق نيّة نهائية، نيّاتنا النهائيّة تحدّد نيّاتنا التّنفيذية، إنْ كان لفاعلٍ ما نيّة نهائيّة واحدة فقط، واعتقاد قوي عن ماهيّة أسرع طريقٍ لتحقيق تلك النّية، فسيشكّل حتمًا نيّة ليتّخذ ذلك الطريق، إنْ كنت أقيم في فندق واكتسبتُ نيّة نهائيّة للذّهاب إلى السرير،

واعتقدت بقوّة أنّ رقمَ غرفتي في الفندق 324 في الطابق الثّالث، سوف أشكّل نيّة تنفيذيّة للذّهاب إلى الطّابق الثّالث والبحث عن الرقم 324، إنِ اعتقدت بقوّة أنّ المصعد يقعُ في نهاية الممرّ، وأنّ ذلك المصعد يوفّر أسرع طريق للوصول إلى الطابق الثالث، سوف أشكّل نيّة للذّهاب إلى نهاية الممر، وهكذا، إنّ حركيّات "ديناميات" التّفاعل بين الاعتقادات والنّيات النّهائيّة في تشكيل نيّات تنفيذيّة تكون أكثر تعقيدًا عندما تكون النيّة النهائيّة للفاعل أكثر تعقيدًا، على سبيل المثال، إذا كان للفاعلِ نيّة نهائيّة لتحقيق هدفيْن مُنفصلين، وكانت نيّة تحقيق الهدفِ الأوّل أقوى من نيّة تحقيق الهدف الثّاني، فقد أنوي - على سبيل المثال - أنْ أذهب إلى السرير ولكنْ أنوي أيضًا أنْ أتوقّف عند متْجر الفندق بطريقي طالما أنّ الوقت الإضافي المطلوب لذلك أقلّ من خمسٍ دقائق، سيختلفُ اعتقادي بخصوص ماهيّة الطّريق الأسرع لتحقيق النيّة المركبة combined عن اعْتقادي عن ماهيّة الطّريق الأسرع لتحقيق النيّة المفردة single، وسيزداد تعقيد الحركيّات أكثر من ذلك إنْ كان لديّ اعتقادات متنافسة بدرجاتٍ مختلفة من القوّة، على سبيل المثال، إنْ كان اعتقادي بأنّ احتماليّة كوْن المصعد في نهايةِ الممرّ أقوى بقليل فقط من اعتقادي بأنّه في الاتّجاه الآخر حيث يوجد أيضًا الدّرج الذي يوصلني إلى المتجر، رغم أنّه أقلّ سرعة من المصعد، بالطّبع لا نقوم عادةً بتفكير منطقيّ صريح لنحسب كيف ننفّذ نيّاتنا (ولا يمكننا أنْ ننسب قيمًا عدديّة عادةً للقوى النسبيّة للنّيات النهائيّة ولاحتمالات الطّرق المختلفة لتحقيقها)، أدّعي فقط أننا نستجيب بالطّريقة التي نعتقد أنّها الأسرع في تنفيذ نيّاتنا على الأرجح، بناءً على قواها النسبية، وعندما تعتقد بوجودِ طريقين أو أكثر متساوييْن بالسّرعة لتنفيذ نيّة نهائيّة (ولا يوجد طريق أسرع)، سنحتاج إلى أنْ نختار بين هذيْن الطّريقين بقرارٍ اعتباطي، وأيّ قرار مثل هذا سيشكّل طريقة منطقيّة لتنفيذ نيّتنا النّهائيّة في ضوء اعتقاداتنا عن كيفيّة تنفيذها.[1]

(1) لشرح أوفى عن كيفيّة تفاعل الاعتقادات والنيات المركبة انظر كتابي التبرير الأبستيمي، الفصل الثاني، بالأخص الصفحات 6 - 40 (ما أسميه «النيات» هنا، سميته «الغايات» هناك.)

ما يدفعُنا لتشكيل نيّة نهائيّة معيّنة، إمّا لأنّنا نرغب بأدائها و/ أو لاعتقادنا أنّها بطريقة ما شيءٌ مفيدٌ للأداء لسببٍ غير رغبتنا بأدائها، ويذكر القارئ من الفصل الثّالث أنّني أفهم من أنّ فاعلًا يرغبُ بأداء فعلٍ ما؛ أنّ الفاعل لديْه ميل لأداء ذلك الفعل ليس لمجرّد اعتقاد بأنّ أداء ذلك الفعل سوف يكون خطوةً باتّجاه إنجاز هدفٍ آخر، والرّغبة التي تؤدّي إلى نيّة نهائيّة قد تكون رغبة قصيرة الأمد جدًّا، قد يشتم أحدهم ببساطة لأنّه يرغب أنْ يشتمّ، ولكن بالطبع معظمنا لديه رغبة في تحقيقِ أهداف طويلة الأمد، ونعتبر أنّ تحقيق أيّ رغبة عادة بأنّه شيء جيد، ولكنّنا غالبًا نعتقد أيضًا بأنّ فعلًا ما هو خيرٌ بذاته intrinsically ليفعل بسبب مستقلّ عن رغبتنا بأدائه؛ وأحيانًا نعتقد أنّ الخيريّة الذاتيّة لأداء فعلٍ تجعله بالتّرجيح جيدًا للأداء رغم عدم وجود رغبة قويّة عندنا لأدائه.

اعتقاداتُ القيمة value beliefs (بالمعنى الذي أفهمها به) هي اعتقادات عن خيريّة موضوعيّة ذاتيّة، أو عن شرّ موضوعي ذاتي لأداء أفعالٍ من أنواع مختلفة، وعن خيرها العام أو شرّها العام (أي إنْ كانت خيرًا أو شرًّا بالتّرجيح عندما تكون مختلف خصائصهما المختلفة قد وزنتْ معًا)، وأقصدُ بالاعتقادات المتعلّقة بالخيريّة والشّريّة "الموضوعيان objective" الخاصّة بالأفعال، إنّها اعتقاداتٌ بالخير والشّر نتيجة واقع أفعالٍ معينة لا تعتمد على اعتقاد المعتقد بكونها كذلك، أو على رغبتِه بأدائها، وهكذا فاعتقاداتُ القيمة، بخلاف اعتقادات أخرى، تحفّزنا، وتحتاج كلّ الاعتقادات الأخرى أنْ تشترك مع رغبة لتدفعنا نحو فعل أمور؛ الاعتقاد بوجود طعام في الخزانة سيؤدّي فقط لفعلٍ عند اجتماعه مع رغبة، مثلًا، رغبتنا أنْ نأكل بعض الطعام، لكنّ اعتقادًا بأنّ فعلًا ما فعلُ خيرٍ بهذا المعنى يعطي بذاته للمعتقد سببًا منطقيًّا لأدائه، وبالتّالي يعطيه ميلًا أدنى على الأقلّ لأدائه، واعتقادًا بأنّ فعلًا شرًّا سيعطي الشّخص سببًا منطقيًّا لعدم أدائه، وبالتّالي يعطيه ميلًا أدنى على الأقلّ لعدم أدائه، وكلّما كان اعتقاد القيمة أقوى كلّما كان الميل أقوى للتّوافق معه conform to (رغم أنّ هذا الميل قد يبقى ضعيفًا)، وللفاعل السبب الأرجح لأداء الفعل - الذي يعتقد الفاعل - أنّه الفعل الأفضل عمومًا من بين أفعال بديلة غير متوافقة incompatible لكنّ

الفاعل قد يكون لديه رغبة أقوى بأداء فعل بديل مختلف، فعليه عندئذ أنْ يختار هل يؤدّي ما يرغب به أكثر أو ما يعتقد أنه الأفضل للأداء، (يتذكّر القارئ من الفصل الثّالث أنّني عرفت الرّغبة الأقوى بأنّها الرغبة التي يمارسها الفاعل تلقائيًّا وطبيعيًّا إنْ لم يوجد لديْه اعتقاد قيميّ بأنّ أداءها قد لا يكون الأفضل، والرّغبة التّالية بالقوّة second strongest هي الرّغبة التي سيؤدّيها الفاعل إنْ لم يوجد اعتقادٌ قيميّ بأنّ أداءها لنْ يكون الفعل الأفضل، ولم يكنْ لديه الرّغبة الأقوى منها، وهكذا).

قد تكونُ قيمُ الشّخص من نوعٍ غريب جدًّا، فقد يعتقد شخصٌ ما على سبيل المثال أنّ الأفعال الوحيدة المستحقّة للأداء من قبله أو من قبل أيًّا كان، هي المشي على حجارة رصيف متناوبة، ولكنْ هذه الاعتقادات إنْ رآها الفاعلُ تقدّم سببًا لأداء الفعل ستبقى اعتقادات قيميّة، ممّا يجعلها محل نزاع مع رغبات الفاعل، فالفاعلُ الذي يعتقد أنّ فعلًا ما سيكون بالمُجْمل أفضل لأنّه سيكون فعل المشي على حجارةِ رصيف متناوبة، وقد يشعر على الدّوام بالتعب والملل من أداء هذه الأفعال، ويكون لديه الرّغبة الأقوى ألّا يتطلّب أداءها في المستقبل، ففي تلك الحالة على الفاعل أنْ يختار بين إجبار نفسه مرّة أخرى على أداء الفعل الأفضل بالمُجمل (كما يعتقد هو)، والاستجابة لرغبته بأنْ لا يؤدّيه، ورغبة أداء فعل غير الأفضل تسمّى عادةً إغراء temptation.

وبالطبع من الغريب جدًّا أنْ يكون الاعتقاد القيمي الوحيد لأحدهم، أي أنْ تكون الأفعال الوحيدة المستحقّة للأداء من قبله أو من قبل غيره هي أفعالُ المشي على حجارة الرّصيف المتناوبة، فعندما تتداخل اعتقاداتنا القيميّة بشكلٍ مُعتبر مع اعتقادات معظم البشر الآخرين عن الشرّ العام والخير العام لمختلف أنواع الأفعال، نعرف أنّ اعتقاداتنا القيميّة واعتقاداتهم القيميّة هي من نوع خاصّ من الخيريّة المهيمنة، وأنّ اعتقادات القيميّة لمثل هؤلاء البشر الآخرين التي لا نشاركهم فيها بقدر الاعتقادات القيميّة عندنا هي اعتقادات من هذا النوع، وسوف أدعو كلّ هذه الاعتقادات "الاعتقادات الأخلاقية" moral، رغم أنّ كثيرًا ممّا سأتحدّث به عن النزاعات بين الرغبات والاعتقادات الأخلاقيّة

ينطبق باعتقادي على كلّ النزاعات بين الرغبات والاعتقادات القيميّة value beliefs من أيّ نوع لأسبابٍ تتعلّق باختصار الموضوع سأهتمّ فقط بالنزاعات من النوع الأوّل؛ لأنّها النوع الذي يحدث لمعظمنا بشكلِ نزاع رغبة/ قيمة، ولأنّ اعتقاداتنا الأخلاقيّة ذات أهميّة كبيرة في تشكيل نيّاتنا، ولأنّنا نحتاجها كذلك - كما سأحاجج في الفصل الثّامن - لكي يكون لدينا نوعٌ معيّن من الإرادة الحرّة، أحتاج لقول الكثير عن ما الذي أفهمُه من "الاعتقاد الأخلاقي"، ولكن لنْ تظهر صلته بالموضوع حتى نصل إلى الفصل الثّامن.

رغمَ وجود تنوع واسع من الاعتقادات في العالم حول أيّ أفعال هي خير أو شرّ، خير عام أو شرّ عام، فإنّ لدينا جميعًا اعتقادات مشتركة تقريبًا مع معظم هؤلاء الذين يخالفونا ببعض الخصائص التي تجعل مِن الأفعال خيرًا عامًّا أو شرًّا عامًّا - اعتقادات مختلفة مشتركة مع مجموعات مختلفة، ويشارك الكثيرُ منّا الكثير من هذه الاعتقادات مع كثيرين، وأقول إنّ المجتمع البشر كلّه هو مجتمع له اعتقادات متداخلة من هذا النوع، منها اعتقادات تحدّد الأفعال الخيرة واعتقادات تحدد الأفعال واجبة الأداء obligatory (لها أهميّة مهيمنة للأداء)؛ ومن اعتقادات الأفعال السّيئة اعتقادات عن أفعال يجب عدمُ أدائها (أهميّة مهيمنة لعدم الأداء)، أي أنّ أداءها خاطئ، (سأفهم من كلمة فعل «صحيح right" بأنّه فعل ليس خاطئًا)، الواجبات هي ديونٌ للآخرين علينا، وبالتالي يفترض بنا أنْ نهتمّ عادةً بأداء الواجب أكثرَ من اهتمامنا بأداء الأفعال الخيّرة التي ليست واجبة؛ وكذلك فالأكثر أهميّة أنْ لا نقوم بأداء فعلٍ خاطئ من أنْ نترك أفعالًا سيئة ليست خاطئة، يوافق معظم الناس - وربّما باستثناء ظروف معينة - أنّ التسبّب بالسّرور وحفظ الحياة هي أفعال خيّرة، وكذلك الوفاء بالوعود، وإطعام وتعليم أطفالنا، والعناية بالمسنّين من والدينا، كلّ ذلك أفعال واجبة؛ وأنّ الكذب أو قتل أو جرح الآخرين الذين لم يسبّبوا أيّ أذى هي أفعال خاطئة، ولكنّنا سنضع مجموعة توصيفات qualification مختلفة لهذه الادّعاءات العامّة جدًّا - فالقتل جيد إنْ كان عقوبة على ارتكاب فعل خاطئ خطير، والسّرور جيّد فقط إذا كان سرورًا لا يسبّب أي أذيّة للآخرين، وهكذا، ولذلك يوجد مدى معتبرًا من عدم الاتّفاق بخصوص الخير

العامّ والشّر العامّ، أو بخصوص الأهميّة المهيمنة للأداء أو عدم الأداء، لكنّ حجمَ هذا الاختلاف يجب أنْ لا يحجب عنّا حقيقة أنّ الاختلاف يقع ضمن شبكةِ اعتبارات فيها الكثيرُ من الاتفاق، وهكذا فانطلاقًا من أمثلةٍ مشابهة لاعتقادات عن أفعال الخير العامّ أو الشّر العامّ، أو عن الأهميّة المهيمنة لأداء أو ترك أداءٍ ما، نشتقّ أسبابًا منطقيّة للأداء ترتبط مع اعتقادات الآخرين منّا، وهذا مفهوم "الاعتقاد الأخلاقي"

وأؤكّد على المعنى الواسع الذي أستخدمه لتعبير "اعتقاد أخلاقي"، فأنا لا أستخدمه بأيّ من الأساليب المختلفة الضّيقة الكثيرة التي يستخدم بها عادة؛ على سبيل المثال للإشارة فقط إلى اعتقاد عن الواجبات أو اعتقادٍ عن الواجبات تجاه البشر الآخرين، أو اعتقادٍ عن واجبات بخصوص العلاقات الشّخصية، إنّ الاعتقاد بأنّه الأفضل لي أنْ أعطي مقدرًا معينًا من المال لإطعام جائع بدل أنْ يستخدم هذا المال لإجازة خارجيّة أحتاجها لأجدّد نشاطي هو بالمعنى الذي أستخدمه اعتقاد أخلاقي، ولكنْ أيضًا - وبناءً على هذا التّعريف - سيكون اعتقاد أفضليّة استخدام المال لقضائي إجازة خارجيّة من أنْ أطعم الجائع - طالما أنّ اعتقادي يتّسق مع اعتقادات عن الخير العامّ والشّر العامّ في الأفعال التي يقوم بها النّاس الآخرون، فقد يتّسق هذه الاعتقادات مثلًا أنِ اعتقدت أنّه نتيجة اعتقادي أنّني قلق weary وأنّ من الخير أنْ يجدّد أيّ إنسان نشاطه عندما يكون قلقًا (ولستُ أنا وحدي فقط)، (في هذه الحالات يقول النّاس أحيانًا إنّه "حقّ نفسي علي" أنْ أجدّد نشاطها).

إنّ تعريفي لأفعال "الخير الأخلاقي"moral good تشمل أفعالًا لنفع الآخرين بأساليب لا تجب علينا أنْ ننفعهم بها؛ وهذا يعتبرُ فعل خيرٍ "فاضل"supererogatory ، فلا أحد يجب عليه أنْ يضحّي بحياته الشخصيّة لينقذ حياةَ غريب ما، ولكنّه سيكون فعل خيرٍ فاضل إنْ فعلنا ذلك (طالما لم نعطّل بذلك أداء واجبٍ نحو شخص آخر)، بل هو أفضل من مجرّد أداء واجبٍ ما، تعريفي لأفعال الخير الأخلاقي يتضمّن أيضا أفعالًا

تكون مستحقّة الأداء، وإنْ لم تنفع إلّا المرء نفسه؛ على سبيل المثال المحافظة على اللياقة البدنية، أو تعلّم لغةٍ أجنبيّة، أو نحت تمثالٍ من الجليد لن يراه أحدٌ آخر، وسيذوب

في اليوم التّالي، من الواضح أنّ هذه الأفعال ليست أفعالًا واجبةً، ومع ذلك يميل معظمنا أنْ يعتقد أنّه من الخير أنْ لا يضيع أحدُهم «مواهبه»، ولكن ينمّيها ويطبّقها بشكل مبدع، ومن المتصوّر أيضًا وجود أفعال سيئة لا تؤذي أحدًا؛ فمثلًا الاعتكاف أمام شاشة التّلفاز طوال اليوم لمشاهدة أفلام إباحيّة فعل سيء، حتّى وإن لم يسبّب إيذاءً لأحد، ونسمّي مثل هذه الأفعال أفعالًا «مكروهةً» infravetatory.

وأقول بناءً على ما ذكرته أنّ الاعتقادات الأخلاقيّة مثل كلّ الاعتقادات القيميّة تحفزنا، بخلاف بقيّة الاعتقادات، إذْ لا يُمكنني أنْ أعتقد أنّ فعلًا ما كان أداؤه خيرًا أخلاقيًّا فعلًا (بمقابل ما يسمّيه الآخرون "خيرًا أخلاقيًّا") دون أنْ أرى في نفسي سببًا منطقيًّا لأدائه، ولا يمكن أنْ أرى في نفسي سببًا منطقيًّا لأدائه ما لم يكنْ لديّ ميل لأدائه، وكلّما كان اعتقادي بأنّ فعلًا من الخير أفضل للأداء كلّما ازداد ميلي لأدائه، ولكنّ هذا الميل الأخلاقي قد يكون ضعيفًا، وقد يبدي الفاعلون "ضعفًا في الإرادة" عند الاستجابة بدلًا من ذلك لميل غير متوافق (ويشمل ذلك مجرّد الميل إلى عدم أداء الفعل).

إنّ تسميّة حدث عقلي "اعتقاد" أخلاقي يتضمّن أنّه اعتقاد بقضيّة تخصّ كيفيّة كون الأشياء، أي اعتقاد يتّصل في رؤية المعتقد بكيفيّة كوْن الأشياء، وأدّعي أنّ لدى معظمنا اعتقادات أخلاقيّة بهذا المعنى، يبدو أنّ بعض الفلاسفة ينكرون هذا، ويدّعون أنّ "الاعتقادات الأخلاقيّة non - cognitivist" ليست اعتقادات على الإطلاق، ولكنّها مجرّد مواقف اتجاه القضايا[1]، أو وفق مصطلحاتي هي رغباتٌ تجاه القضايا

(1) يرى هذا المذهب في الأخلاق أنّ العبارة الأخلاقيّة مثل "القتل خطأ" لا تعبر عن قضيّة أو محتوى يمكن الحكم عليه بالصحة أو الخطأ كالقضيّة العلميّة "المعادن تتمدّد بالحرارة"، وإنّما تعبر القضايا الأخلاقيّة عن انفعال يقوم بالشخص المتحدث بالعبارة، ويعود هذا المذهب إلى الوضعيّة المنطقية، التي وضعت خطًّا حادًّا بين العبارات الوصفيّة (العلميّة والمنطقية) والعبارات الانفعاليّة (الأخلاق والجمال)، وهو مذهب باطل، لأنّ من المستحيل أنْ توجد قضيّة منطقيّة أو حادثة ليس بها جانبٌ عاطفي أو انفعالي، مهْما اختلفت الصيغة التعبيرية، فمثلًا جملة: هناك يتيم خارج البيت (التي يزعم الوضعيون أنّها وصفية)، وجملة: أتألّم بشدّة من عجزي عن مساعدة هذا اليتيم! هل تظن أنّ الأولى علميّة كقولنا: هناك سيارة

التي يُقال إنّها "معتقدة"، بناءً على هذه الرؤية "غير الإدراكيّة"، فالاعتقادُ بأنّه من الخاطئ دومًا مثلًا أنْ تسمح دولة بعقوبة الإعدام (أي، تسمح بتطبيق عقوبة الإعدام على جريمةٍ ما) هو مجرّد امتلاك رغبة بأنْ لا تمارس عقوبة الإعدام، أو أنّ الفاعل وآخرين يقومون بحملة ضدّها.[1] بالتّأكيد قد لا يملك بعضُ الناس اعتقاداتٍ أخلاقيّة (بالمعنى الذي أستخدمه) ولكنْ يمتلكون فقط رغباتٍ لوقوع أفعال يملك بقيّتنا اعتقادات أخلاقيّة بخصوصها، لكن أقول إنّ معظمنا تقريبًا لديْه اعتقادات أخلاقية، ونعتقد أنّ القضايا التي نقول إنّنا "نعتقدها" ستكون صحيحةً بشكل مستقلّ عن اعتقادنا بها، ولكنْ قد تكون الحالة كما يؤكّد فلاسفة آخرون أنّنا مخطئون أو متوهّمون بالاعتقاد بأنّ قضايا الخير أو الشّر الموضوعي للأفعال صحيحة (منطقيًّا) أو يمكن أنْ تكون كذلك؛ وبالتّالي يجب علينا اعتبارُ مواقفنا عن تلك القضايا مجرّد رغبات، وسأسمي الذين يعتقدون أنّ بعضَ الاعتقادات الأخلاقيّة صحيحة أصحاب النّزعة الموضوعيّة للأخلاق moral objectivists وذلك في مقابل أصحاب النّزعة الذاتيّة للأخلاق moral subjectivists الذين ينكرون صحّة أيّ اعتقادات أخلاقية.[2]

خارج البيت؟ في الواقع مثل هذه الجملة لا يمكن أن تعبر عن علاقة خارجيّة فقط؛ فالحنق أو العقاب أو التهديد أو الغضب أو الرّضا أو العزم على فعل ما أو حتى التجاهل ألوان عاطفية، حتى في التجريب لا يصف الباحث الظاهرة مجرّدة من كلّ وجه؛ بل يصفها من وجهة نظره وغاية بحثه، ممّا قد يضطرّ أحيانًا إلى التزوير، غاية الأمر أنّ هناك تفاوتًا في الانفعال؛ فعند قراءة ما حدث للهنود الحمر من الأمريكان تفصيليًّا وتصوّر القسوة الشديدة في أفعالهم لا يثير الأمر القشعريرةَ كما يحدث عند سماعك لمقتل قريب أو بعيد معاصر (انظر كتاب: "الإجماع الإنساني"، رضا زيدان، مركز براهين، ص158((رضا)

(1) إنّ أفضل الأشكال المعروفة للنزعة الأخلاقيّة اللا إدراكيّة للأخلاق non – cognitivism هي النزعة العاطفيّة للأخلاق emotivism للمؤلف ستيفنسون C, L, Stevenson الذي يعتقد أنّ العبارات الأخلاقيّة هي تعابير عن العواطف التي يرغب الناطق أنْ يشاركه بها الآخرون؛ وكذلك النزعة الوصفيّة للأخلاق prescriptivism عند المؤلف هير R, L, Hare الذي يعتقد بأنّ العبارات الأخلاقيّة هي تعبيرات عن التزام يرغب الناطق أنْ يتبعه الآخرون.

(2) إنّ أفضل مدافع معروف عن "نظريّة الخطأ "error theory هوJ, L, Mackie وانظر كتابه "الأخلاقيات واختراع الحق والباطل Ethics, Inventing Right and Wrong" مطبعة بينغوان، 1977، الفصل الأول.

وينصب اهتمامي في هذا الفصل على تأثيرات الاعتقادات التي يملكها معظمُنا، وليس على مسألة إن كانت هذه الاعتقادات صحيحة أو يمكن أنْ تكون صحيحة، ولا حاجة في هذه المرحلة أنْ أتّخذ رؤية بخصوص صحّة النّزعة الموضوعيّة للأخلاق، وأفترض فقط أنّ معظمنا في الواقع من أتباع الموضوعيّة الأخلاقية.[1] وسأفصّل الآن ما الذي تشمله النزعة الموضوعيّة الأخلاقية، نعتقد أنّ أفعالًا معيّنة بحدّ ذاتها خير، أو أنّ أفعالًا معينة بحدّ ذاتها شر، ونعتقد أنّه إنْ لم يوافق أيّ شخص معنا على ذلك فهو مخطئ، على سبيل المثال يعتقد معظم الناس أنّ هتلر مارس فعلًا خاطئًا أخلاقيًّا عندما أمرَ بإبادة اليهود، ولكنّنا نختلف بالطبع عن بعضنا البعض بدرجةٍ كبيرة في اعتقاداتنا

(1) وهكذا نربط الاعتقاد بفعل أنّه خير أخلاقي مع امتلاك ميل لفعله، مع المحافظة على كون محتوى "الاعتقاد الأخلاقي " (القضيّة المعتقد بها) صحيحة من وجهة نظر المعتقد، اتّخذ رؤية المذهب الداخلي internalist الواقعي realist لمحتوى الاعتقادات الأخلاقية، والرؤيّة البديلة هي النزعة الخارجيّة externalism للأخلاق، أي رؤية أنّ الاعتقاد بأنّ فعلًا ما هو خيرٌ أخلاقي هو تمامًا مثل الاعتقاد بأنّ فعلًا ما له أيّ خاصيّة أخرى مثل التسبب بالألم أو إحداث السّرور، ويجب أن يجتمع مع ميلٍ ما لأداء فعل أخلاقي قبل أن يدفع إلى ميل لأداء الفعل، وهنالك رؤية بديلة أخرى هي نزعة اللا إدراكيّة non – cognitivism، والتي يمكن وصفها بشكل أكثر دقّة بأنّها "نزعة داخليّة مضادة للواقعيّة في الأخلاق" moral internalist anti – realism: وهي الرؤية التي وصفت أعلاه أي "اعتقاد" بأنّ فعلًا ما يكون خيرًا ببساطة لمجرّد الميل لقبوله، أو الأداء أو التفاعل بطريقة ما أخرى بخصوصه دون النظر إلى صحة أو بطلان محتوى الاعتقاد، أمّا النزعة الواقعيّة الداخليّة للأخلاق فتسعى لجمع البصائر الإيجابيّة لكلا النّهجين البديلين في الفلسفة الأخلاقيّة كما وصفناهما للتّو، فتقبل البصيرة الإيجابيّة للنظريات ذات النزعة اللا إدراكيّة بأنّ امتلاكِ اعتقاد أخلاقي يعطي المعتقدَ ميلًا ما للفعل بناءً عليه عندما يكون ذي صلة مع قرارات المعتقد؛ ولكنّها تقبل أيضًا البصيرة الإيجابيّة للنظريات الخارجية externalist بأنّ "الاعتقادات بأنّ ما هو خير أو شرّ أخلاقيًّا هي اعتقادات صحيحة وفق رؤية المعتقد، "للاطلاع على ثلاثة نقاشات معاصرة تخصّ الرّؤى حول طبيعة الاعتقاد الأخلاقي، وكلّها – تؤيد عمومًا كلًا من الواقعيّة الداخليّة والأخلاقيّة الموضوعية، انظر مايكل سميث Michel Smith القضيّة الأخلاقيّة – The Moral Problem، (مطبعة بلاكويل، 1994)، وروس شافر – لاندو Russ Shafer – Landau الواقعيّة الأخلاقيةMoral Realism، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2003، و ديريك بارفيت Derek Parfit حول ما يهم On What Matters، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2011، الجزء الأول والرابع.

بخصوص ما هي أفعال الخير الأخلاقي، أو الشّر الأخلاقي؛ ويعتقد بعضُ الناس أنّ معظم الأفعال هي محايدة أخلاقيًّا (ليست خيرًا، وليست شرًّا).

وكاعتقاداتِنا التي ليس لها وصفٌ أخلاقي، نتمسّك باعتقاداتنا الأخلاقيّة جزئيًّا نتيجة لتمسكنا باعتقاداتٍ أخرى وتتغيّر مع تغيّرها، وللاعتقادات الأخلاقيّة نوعان من الارتباطات المنطقيّة مع الاعتقادات الأخرى، تؤثّر على كيفيّة تغيّرها مع تغيّر الاعتقادات الأخرى، ينشأ الارتباط الأول من الحقيقة الضّرورة المنطقيّة لتبعيّة الخصائص الأخلاقيّة (كوْن الشيء خيرًا أو شرًّا، واجبًا أو خاطئًا) للخصائص التي ليس لها وصفٌ أخلاقي، التي تدْعى غالبًا «الخصائص الطبيعية»، [1] وقد شرحت في الفصل الأوّل مفهوم التبعيّة supervenience عبرَ مثال عن النظريّة الأخلاقيّة للنزعة النفعيّة Utilitarianism التي تكون الخصائص الأخلاقيّة وفقًا لها تتبع للخصائص التلذذيّة hedonic؛ ولكنْ تختلف رؤيةُ النّظريات الأخلاقيّة الأخرى عن رؤية النزعة النفعيّة من حيث تحديد الخصائص التي ليس لها وصفٌ أخلاقي التي تتبع لها الخصائص الأخلاقية، وحاصل هذه التبعيّة هو أنّ أفعالًا بعينها تكون خيرًا أو شرًّا أخلاقيًّا، حقًّا أو باطلًا، نتيجة لامتلاكها خصائصَ ليس لها وصفٌ أخلاقي، ولذلك فمن المقبول أنّ ما فعله هتلر بحالة كذا وكذا في 1942 و1943 خاطئ أخلاقيًّا لأنّه كان فعل إبادةٍ جماعيةgenocide ؛ وأنّ ما فعلته الأمّ تريزا Teresa في كالكوتا Calcutta كان خيرًا لأنّه كان فعل إطعام للجائعين؛ وهكذا، لا يمكن لفعل أنْ يكون مجرّد خير أخلاقيّ أو شرّ أخلاقي، بل يكون خيرًا أو شرًّا لأنّ له خصائص أخرى ليس لها وصف أخلاقي معيّن؛ من تلك الأنواع التي شرحتها، وأيّ فعل آخر له تلك الخصائص التي ليس لها وصف أخلاقي سيكون له الخصائص الأخلاقيّة نفسها، إنّ ارتباط الخصائص التي ليس لها وصف أخلاقي التي تنشئ الخاصيّة الأخلاقيّة قد يكون طويلًا أو قصيرًا، قد تكون كلّ أفعال الكذب شرًّا، أو قد تكون كلّ أفعال الكذب في كذا وكذا من الظّروف (ووصفها قد يطول) شرًّا، ولكنْ يلزم أنْ يكون في حال وجود

(1) "يوافق الجميع أنّها حقيقة قبليّة أن يتبع الأخلاقي الطبيعي" (سميث، المرجع نفسه، صفحة 22.)

عالم W (أي ممكن منطقيًّا، وبالتّالي ميتافيزيقيًّا) يكون فعل معين aله خصائص متنوعة ليس لها وصف أخلاقي (مثلًا، فعل قتل أحدهم للقاتل نوعٌ معين القرابة له) كان شرًّا، فلا يمكن وجود عالم آخر*W مماثل بالضّبط للعالم W نفسه من كلّ النواحي التي ليس لها وصف أخلاقي، ولكن يكون a فيه ليس فعلًا سيئًا، فالاختلافُ في الخصائص الأخلاقيّة يجب أنْ ينشأ من اختلافٍ في الخصائص التي ليس لها وصفٌ أخلاقي، إنْ وجِدَ نوعٌ من القتل الذي لا يكون شرًّا في عالم ما، ولكن يكون شرًّا في عالم آخر، يجب أنْ يوجد اختلاف (أي جائز منطقيًّا ممّا ليس له وصف أخلاقي) بين العالمين (مثلًا، في التّنظيم الاجتماعي أو في شيوع الجريمة) ممّا سيؤدّي الاختلاف الأخلاقي.

إنّ تبعيّة الخصائص الأخلاقيّة للخصائص التي ليس لها وصف أخلاقي يجب أنْ تكون تبعيّة من النّوع الذي حلّلته في الفصل الأوّل، فمفهومنا عن الوصف الأخلاقي لا يعطي معنى لافتراض الأمرين معًا؛ إنّه في عالم W يكون الفعل a خاطئًا، وفي عالم * Wالذي هو نفس العالمW بالضبط، ولكنّ الفعلa يكون خيرًا (عامًّا) في العالم *W، وبالتّالي توجد حقائق ضروريّة ميتافيزيقيًّا من صيغة "إنْ كان فعلٌ ما له خصائص ليست ذات وصفٍ أخلاقي A ، وb ، و c فهو فعل خير أخلاقي"، و"إنْ كان فعلٌ ما له خصائص ليس ذات وصف أخلاقي c و d فهو خاطئ أخلاقيًّا" وهكذا، إن وجدت حقائق أخلاقيّة فهنالك حقائقُ أخلاقيّة ضروريّة أساسيّة - حقائق تثبت في كلّ العوالم، وأعيد تأكيدَ ذلك، لأنّه مع كلّ ما قلته حتّى الآن قد تكون هذه غالبًا مبادئ معقدة جدًّا؛ على سبيل المثال، "كلّ أفعال إخلاف الوعد في الظروف c و d و e و f و g خاطئة" وليس أنّ "كلّ أفعال إخلاف الوعدِ خاطئة"، كلّ الحقائق الأخلاقيّة هي إمّا حقائق أخلاقيّة ضروريّة (من النّوع المذكور أعلاه) أو حقائق أخلاقيّة عارضة (خاصّة) (مثلًا، إنّ ما قمت بفعله البارحة كان خيرًا) وتشتقّ حقيقتها من حقيقةٍ عارضة ليس لها وصفٌ أخلاقي (مثلًا، أنْ يكون ما فعلته البارحة إطعامَ جائع)، وحقيقة أخلاقيّة ضروريّة (مثلا، أنْ كلّ أفعال إطعام الجائعين هي أفعالٌ خيرةٌ)، أنّ الحقائق الأخلاقيّة الأساسيّة

حقائقُ ضرورية، والطريقة الوحيدة لإنكار هذا الادّعاء الأخير هو إنكار وجود قضايا أخلاقيّة صحيحة.

ونظرًا لتبعيّة الأخلاق منطقيًّا لخصائص ليس لها وصفٌ أخلاقي، ينتج عن ذلك أنّ اعتقاداتنا الأخلاقيّة الخاصّة يؤيّدها - سببيًّا - ارتباط اعتقادات خاصّة ليس لها وصفٌ أخلاقي، مع اعتقادات أخلاقيّة أساسية، أي اعتقادات بمبادئ أخلاقيّة ضرورية، مثل اعتقاد أحدهم بأنّ إعدام شخص معين وليكنْ جونز، الذي أدين بالقتل، هو أمرٌ صحيح وقد يمكن تأييده سببيًّا باعتقاد ليس له وصف أخلاقي بوجود نتيجة محمودة لعقوبة الإعدام لجريمة القتل هي ردع مَن سيصبح قاتلًا، مع اعتقاد أخلاقي أساسي بأنّه من الخير أنْ نردع مَن سيصبح قاتلًا، وعمليًّا عند معظم الناس عدّة اعتقادات أخلاقيّة أساسيّة ذات صلةٍ يجب أنْ توزَن بمقابل بعضها البعض لنحدّد إنْ كان فعل معين هو خيرٌ عامّ أم شرٌّ عام، حق أم باطل، ممّا يكون له عدّة اعتقادات ذات صلةٍ وليس لها وصفٌ أخلاقي، وهكذا فقد يكون عندَ أحدهم بالإضافة للاعتقاد السابق الاعتقاد الأخلاقي الأساسي أنّه من السيئ إعدامُ أحدهم ما لم تجدْ هيئة المحلّفين أنّه مُدان بإجماع الأصوات، وأنّ جونز لم يُدَن بإجماع الأصوات، وقد يعتقدُ بمبدأ أخلاقي صريح آخر عن كيفيّة موازنة المبادئ الأساسيّة مقابل بعضها البعض، أو يعتقدُ فقط أنّه بالنسبة إلى أيّ عمل له نفسُ الخصائص التي ليس لها وصف أخلاقي كما لفعلٍ معين أنْ يرجّح ميزان المبادئ اعتقادًا أخلاقيًّا على آخر، على سبيل المثال، يرجح الاعتقاد بأنّ إعدام الرّجل المُدان هو أمرٌ خاطئ مقابلَ الاعتقاد المنافس، ولكن تبقى الفكرة العامّة بأنّ الاعتقادات الأخلاقيّة المعينة يؤيّدها جزئيًّا اعتقادات ليس لها وصفٌ أخلاقي، وهكذا ستتغيّر عند تغير الاعتقادات التي ليس لها وصفٌ أخلاقي، أو سيحدُث هذا على الأرجح ما لم يسبّب التغير في الاعتقاد الذي ليس له وصفٌ أخلاقي تغيّرًا فوريًّا في اعتقاد أخلاقي أساسي، وتغيرًا من النوع الأخير سيكون عمليّة غير عقلانيّة لأنّه في حين أنّ القضايا التي ليس لها وصفٌ أخلاقي تصنع مع القضايا الأخلاقيّة الأساسيّة قضايا أخلاقيّة معيّنةً محتملة، فإنّ القضايا التي ليس لها وصف أخلاقي لا تصنع بنفسها قضايا أخلاقيّة أساسيّة محتملة.

حللتُ في الفصل الثّاني بعضَ المعايير التي تحدّد متى تجعل قضايا (ليس لها وصف أخلاقي) قضايا أخرى (ليس لها وصفٌ أخلاقي) محتملة، وهي المعايير التي تحدّد متى يغيّر معتقد عاقل اعتقاداته التي ليس لها وصفٌ أخلاقي في ضوء اعتقاداتٍ أخرى، وقد استخرجت هذه المعايير عبر النّظر فيما سيقوله معظمُنا بعد التفكّر في تحديد المعايير الفعليّة التي يحقّ لنا استخدامها لتشكيل اعتقاداتٍ محتملة بناءً على اعتقادات أخرى، وهكذا - إلى مدى يصحّ فيه تفسيري لهذا الأمر - يشكّل البشر غالبًا اعتقاداتهم الأخلاقيّة المعينة في ضوء اعتقادات ليس لها وصفٌ أخلاقيّ مستخدمين هذه المعايير، لكنّ البشر ليسوا دائمًا عقلانيّين في عمليات تكوين الاعتقاد، لكنهم عقلانيّون في أغلب الأحيان.

الاعتقادات الأخلاقيّة المحدّدة يؤيّدها سببيًّا أيضًا بشكلٍ جزئي الاعتقادات الأخلاقيّة الأساسية، وتتغيّر (أو يجب عقلانيًّا أنْ تتغيّر) عندما تتغيّر تلك، أقترح أنّ من الحقائق المحتملة المتصوّرة جدًّا أنّ الناس يغيّرون اعتقاداتهم غالبًا بخصوص المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة معتمدين على طريقة التّوازن التدبري أو التفكري reflective equilibrium (كما وصفته في الفصل الثّاني)، وهكذا ربما أخبرنا والدينا وأساتذتنا أنّ واجبنا الأخلاقي أنْ نطعم عائلتنا أو جارنا الأقرب دارًا إنْ كان جائعًا، ولكنّه ليس فقط غير واجبٍ بل من الخاطئ أنْ نطعم الغرباء إنْ كانوا جائعين، ولكنْ قد نصل إلى التّشكيك في الادّعاء الأخير عبر التفكّر بأنّ المبدأ البسيط الواضح الذي جعل من الواجباتِ الأولى واجبةً هو أنّه من الخير إطعام أيّ إنسان جائع، فالحاجة البشريّة هي نفسها في حالات كلّ الذين يجوعون، وما هو خيرٌ لعائلاتنا والجيران يجب أنْ يكون خيرًا للغرباء أيضًا؛ وهكذا فحتّى إنْ كانت مواردنا محدودة بحيث تجعل علينا واجبات أكبر تجاه المقربين، ولكن لا يكون سيئًا فضلًا عن أنّ يكون خاطئًا أنّ نطعم الغرباء، وأننا قد نخبر بأنه حق أخلاقي (أي، ليس خاطئًا) أنّ تعدم الدولة أولئك الذين أدينوا بجريمة قتل، وكذلك حق أي شخص بأنّ يقتُل لكي يحافظ على حياته الخاصة أو حياة الآخرين، وأن القتل في مبارزة للدفاع عن شرف المرء أمر واجب أخلاقيًّا، ولكننا قد نصل عندئذ عبر التفكر في

الأوضاع الأولى والأوضاع الممكنة الأخرى حيث لا يسمح بالقتل كمبدأ عام لاستخرج بأنّ حياة المرء أمر قيمٌ جدًا، قيم لدرجة بأنه لا يجوز أخذها منهم إلّا للحفاظ على حياة أو مقابل حياة قد أخذوها؛ أي لا يحق لأحد أنّ يحاول على الإطلاق أنّ يقتل أي أحد إلا لمنعه من قتل أحدهم أو كعقوبة على قتل أحدهم، وهكذا نستنتج أنه رغم أنه ليس أمرًا خاطئًا أنّ نمارس القتل في الحرب للحفاظ على حياة زملائنا الجنود أو أنّ لإعدام قاتل مدان، فأنّه أمرٌ خاطئ أنْ تَقتل في مبارزة دفاعًا عن شرف المرء، إنّ هذا النوع من التفكر قد يؤدّي بكلّ منّا و(عبر مرّ القرون) يؤدّي بكلّ الجنس البشري لتحسين فهمه عن ماهيّة الحقائق الضروريّة للأخلاق، وذلك بناءً على الرؤية الموضوعيّة للأخلاق، يسهل من هذه العمليّة غالبًا الخبرة الشخصيّة بأحداث ما من الأنواع قيْد البحث: فالذين يعتقدون أنّ التّعذيب ليس خاطئًا في بعض الأحيان، سيغيّرون رأيهم عندما يروْن أحدهم يعذب فعلًا، وهكذا يفهمون بشكل أعمق ما الذي يتضمّنه التعذيب.

وقد رأينا أنّه بناءً على رؤية الموضوعيّة للأخلاق تعتمد القضايا الأخلاقيّة جزئيًّا في تبْريرها على القضايا الأخلاقيّة الضروريّة الأساسية، فما هو نوعُ الضّرورة في هذه القضايا الأخيرة؟ إنّ اعتقادي الخاصّ هو أنّ المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة هي حقائق ضروريّة منطقيًّا؛ والعبارات التي تعبّر عنها صحيحة نتيجةً لمعاني تعبيرات مثل "الخير العام overall good" و"الأهميّة المهيمنة overriding importance"، وقد حلّلت في الفصل الثّاني المناهج التي يمكن أنْ نحلّ بها الاختلافات في مسألة إن كانت عبارة ما (وبالتّالي القضيّة التي تعبر عنها) هي حقيقة ضروريّة منطقيًّا، في حين أنّ طريقة النّموذج الإطاري العام "الباردايم" لبيان أنّ عبارة ما ضروريّة منطقيًّا أنْ نستنبط تناقضًا من نفْيها، ولكن أيّ محاولة لاستنباط تناقض من نفي مبدأ أخلاقيّ ضروري مفترض purported ستكون على الأرجح مثارَ جدل، ومع ذلك فكما قد رأينا للتّو، فإنّ الطريقة الأقلّ مباشرةً وهي التّوازن التّدبري التي تعطينا أملًا للتّقدم نحو اتفاق، وبناءً على ادّعائي بأنّ لدى جميع البشر تقريبًا الكثير من اعتقادات النّموذج

الإطاري العام عن "الخير العام" وعن "الأهميّة المهيمنة" لمختلف أنواع حالات الأفعال المشتركة، وبناءً على أنّ للبشر آليات إدراكيّة cognitive mechanisms متشابهة للاستنباط انطلاقًا من أمثلة محدّدة إلى مبادئ عامّة صريحة، فبالتّالي من المتوقّع أنْ يعطي التفكّر بتلك الأمثلة من الإطار العام إلى حدّ ما رؤية مشتركةً عن المبادئ المتضمّنة فيها، وهكذا فإنّ الرؤية بأنّ المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة الصحيحة هي ضروريّة منطقيًّا تفسّر استخدام طريقة التوازن التدبري في البداية لنضمن الاتفاق حول ماهيّتها[1]

---

(1) في الواقع اعتماد المؤلف على طريقة التوازن التدبري التي تنتج مواقف أخلاقيّة ظرفيّة بنت مجتمعها أمر غريب، غريب على أي متدين متبع للديانات السماوية، وما أدّى المؤلف إلى ذلك هو تركيزه بإفراط على البعد العقلاني للأخلاق، أعني التبرير العقلي لفعل أخلاقي ما، واعتماده المبالغ فيه على تكويننا العقلي الذي يسمح للوصول إلى اتفاق أخلاقي، وفي الواقع، البعد العقلاني للإنسان عموما أقلّ كثيرًا ممّا يصوّر المؤلف، فقليلًا ما يتصرّف الناس وفق مخطط الفاعل الواعي المنطقي، بل حتّى في القضايا الكبرى يسلم بها الشخص فحسب، فمعظم البشر مؤمنون بالله (وهي القضيّة الكبرى) دون النظر في أدلة عقلية، وهو إيمان صحيح لأنّه اتّباع لحسّ ديني وأخلاقي عميق وثقافة متواترة، فالخارج عن الإيمان هو من يحتاج لتبرير لا العكس، كما أنّ الأمر في الأخلاق والجماليات مختلف عن الأمر في المنطق والقضايا العقلية، لأنّ مساحة الاختلاف بين الشعوب والثقافات والأهواء لا تنتهي، كما أنّ هناك عوامل اجتماعيّة تغيّر كثيرًا من منظورنا للقيمة، فكّر مثلًا في التعامل الاجتماعي مع المثليّين في أمريكا في بداية القرن العشرين حتى منتصفه تقريبًا، وكيف تغيّر إلى الآن بضغوط اجتماعية، ثمّ إنْ كان المؤلف ينكر على ألفين بلانتنجا اعتمادَه على الحسّ الفطري في الإيمان بالله؛ فكيف يعتمد على تكويننا لبناء قضايا أخلاقيّة صحيحة؟ والصواب أنّ الأصول الكبرى للأخلاق - والقضايا الأخلاقيّة الفرعيّة كذلك - لا بدّ أنْ تتمتع بتبرير ديني، لا أنكر أنّ هناك حدسًا أخلاقيًّا، وأن هناك تبريرًا عقلانيًّا إلى حدّ ما للأخلاق (وإلّا سقطتُ في المذهب الانفعالي الذي ينزع من الأخلاق أي عقلانية)، لكن هذا الحدوس وهذه العقلانيّة لا تكفيان أبدًا لخلق الأخلاق من عدم ولا تبريرها، نظرًا لاختلاف الناس والظروف ولطبيعة الأخلاق القائمة على "ضبط النفس"، و"حبس الشهوة"، وهو من معاني الدين الكبرى، الفرق بين الأصول الكبرى والقضايا الفرعيّة في الأخلاق هو دور العقلانية، ففي الأصول الكبرى قليلًا ما تجد تبريرات عقلانيّة وقياسات لتوضيحها، بل تكون جليّة حدسيّة، أمّا في القضايا الفرعيّة فعادةً ما تجد الفقهاء يقومون بما يشبه التّوازن التدبري الذي يدْعو إليه المؤلف، لكن الفرق أنّ النّظر يكون تحت مظلّة الشّرع، وقائم على أصول أخلاقيّة مبررة من الشّرع، (رضا)

يعتقد فلاسفةٌ آخرون بأنّ القضايا الأخلاقيّة الأساسيّة ضروريّة ميتافيزيقيًّا وليس منطقيًّا، أي أنّ لها ضرورة بعديّة [1] a Posteriori وبناءً على تلك الرّؤية "للخير العام" أو (غيره) سيأخذ الخصائص (وفق مصطلحاتي) عبر محدّدات غير مبيّنة، ولكن ما يجعل فعلًا ما «خيرًا عامًّا» أو (غير ذلك) هي خصائص تكمنُ في هذه، إنْ كانت المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة بهذه الطريقة ضروريّة ميتافيزيقيًّا وليس منطقيًّا (وبالتّالي لها ضرورة بعديّة a Posteriori)، فيلزمنا تفسير كيف يمكن للبشر اكتساب كثيرٍ من الاعتقادات المبرّرة عن الأخلاق، ولماذا ستمكّنهم طريقة التّوازن التدبري (التفكّري) من اكتساب كثيرٍ غيرها، لكن يبدو لي أنّ صاحب النّزعة الذاتيّة للأخلاق **moral subjectivist** يمكن أنْ يفسّر المنفعة **utility** باستخدام التوازن التدبّري لأنّه في حين أنّ صاحب النّزعة الذاتيّة للأخلاق لا يعتبرها طريقةً لكشف حقيقة أخلاقيّة ضروريّة، يمكنه اعتبار أنّها تبيّن التشابه، على سبيل المثال، بين عائلة المرء الجائعة، والغرباء الجائعين، بحيث تُعطي أحدهم ميلًا نحو اتّخاذ الموقف نفسه تجاه المجموعتين، وبالتالي ربما لا يستمرّ لاحقًا برفض إطعام الغرباء الجائعين.

إنّ أولئك الذين يقارنون الأحكامَ الأخلاقيّة بخصوص الشرّ العام **Overall Worth** أو الطّبيعة المهيمنة لمختلف الأنواع من الأفعال بطريقة التّوازن التدبري يجب أنْ يكون لديهم بالفعل إلى مدًى ما فهمٌ مشتركٌ لماهيّة الاعتقاد بأنّ فعلًا ما هو "خير عام" أو له

(1) هذا شرح الرؤية المذكورة، على سبيل المثال، في كتاب روبرت آدمز «الخير المحدود واللانهائي» مطبعة جامعة أوكسفورد، 1999، الفصل الأول، يعتقد أنّ الخاصيّة الكائنة في الأفعال المشار إليها باعتبارها «خير» من خلال الخصائص السطحيّة (على سبيل المثال) لإبداء «اللطف kindness" و"الإبداع creativity" هي "تخلق بصفات للإله resembling God"، وهكذا بناءً على رؤيته تكون ضرورة بعديّة أنْ يتألف الخير من التخلق بصفات الإله، ولكن لهذه نتيجة أنّ كثيرًا من الأفعال التي تبدو لنا حالات نموذج عامّ واضحة لأفعال الخير قد يتّضح أنّها سيئة عندما نعلم ما هي صفات الله، ما لم نجعلها قضيّة تعريف بأنّ الله له صفة معينة مثل أن يكون ودودًا ومبدعًا، لكنّ النقلة الأخيرة تجعل ضرورة "من الخير أن تكون ودودًا» بدهيّة قبليّة a priori، حاول آدمز أن يتعامل مع هذه الاعتراضات في نهاية فصله.

"أهميّة مهيمنة"، وهكذا رغم أنّ أشخاصًا مختلفين يشتقّون مفهومَهم للخير الأخلاقي من أنواع مختلفة من الأمثلة، يجب أنْ يوجد تداخل كافٍ بين الأمثلة لتنشئ لهم مفهومًا مشابهًا بما يكفي للخير الأخلاقي ليبدؤوا بتصنيف أيّ الأفعال هو خيرٌ أخلاقي، أي ما هي الخصائص التي ليس لها وصفٌ أخلاقي ويتبع لها الخير الأخلاقي، ويبدو لي بالمقابل أنّه لا يوجد أساس للقول بأنّ لأحدهم "اعتقادات أخلاقية" بأي شيء يشبه ما أعنيه بها، ولا يتشارك مع الكثير منّا باعتقادات كثيرة تحدّد أيّ الأفعال هي خيرٌ عام أو شرّ عام، لها أهميّة مُهيمنة للفعل أو للتّرْك، إنْ كان شخص ما يعتقد أنّه لا يوجد فعل "خير عام" إلّا المشي على حجارة رصيفٍ متناوبة، أو لا فعل ذا "أهميّة قصوى (مهيمنة)" إلّا قتل أيّ شخص يعيش بجانبه، فأنا أقول إنّه لا يملك أيّ اعتقاد على الإطلاق عن ماهيّة الخير الأخلاقي أو الواجب، وذلك يعود لأنّ ذلك الشخص لا يفهم الخيرَ "العام" والأهميّة "القصوى (المهيمنة)"-وهي المصطلحات التي أستخدمها لشرح مفاهيمنا عن الخير والواجب "الأخلاقي" - بنوع الأسلوب نفسه تقريبًا كبقيّتنا، حتى وإنْ كان ذلك الشخص غاضبًا من نفسه إنْ لم يتصرّف بناءً على اعتقاداته الغريبة، فذلك الشّخص ليس غاضبًا من نفسه لسببٍ من النوع نفسه كبقيّة البشر عندما يتحدثون بكذبة وهُم يعتقدون أنّه من "الخاطئ" أنْ يفعلوا ذلك، إنّ "ضمير conscience" ذلك الشخص مختلفٌ عن ضمائرنا، فهو مريض نفسيًّا بحيث لا يمكن تقييمه أخلاقيًّا.

وهكذا وضّحنا الطريقة التي تكون بها اعتقاداتٌ أخلاقيّة خاصّة مدعومة سببيًّا من قبل اعتقادات ليس لها وصفٌ أخلاقي، ومن قبل اعتقادات أخلاقيّة أساسية، والطريقة التي تدعم به اعتقادات أخلاقيّة أساسيّة بدورها أيضًا من قبل اعتقادات أخلاقيّة خاصّة، والتي بدورها تدعم اعتقادات أخلاقيّة خاصّة جديدة.

ادّعيت في الفصل الثّالث أنّ الاعتقادات هي، في وقت معين، حالات غير إراديّة Involuntary؛ لا يُمكننا تغييرها بإرادتنا؛ وبالطّبع ادّعيت أيضًا بأنّ الرغبات الإنسانيّة لا إراديّة أيضًا، وبالتالي إنْ كان لديّ على رغبات قويّة متكافئة (ميول أشعر بها) لأداء

أحد فعْلين أو أكثر متاحين لي (مثلًا، أنْ أعطي مالًا لهذا العمل الخيري أو لذلك العمل الخيري) ولا توجد رغبة منافسة أقوى، ولكن يوجد لديّ اعتقاد بأنّ أحد الفعلين هو الفعل الأفضل لأدائه (أي، الفعل الذي أفهمه الآن بأنّه أفضل فعل "أخلاقي")، بالمحصّلة سأشكل نيّة لأداء الفعل الأخير، لأنّ تفكيري المنطقي قدّم الميل الإضافي لرغباتي التي تقود الفعل، الذي ليس لديّ أيّ رغبة لمعارضته، فوق الميل "الذي أشعر به"، إنْ كنت أعتقد بتكافؤ الخيريّة لفعل أيّ فعلين أو أكثر من الأفعال غير المتوافقة incompatible(مثلًا، أنْ أتناول الغداءَ في هذا المطعم وليس في ذلك المطعم)، ولا يوجد فعلٌ آخر منافس أفضل، ولكنّي أرغب بأداء أحد تلك أفعال أكثر من البقية، فسأؤدي بالمحصلة ذلك الفعل لأنّه لا يوجد لديّ سببٌ منطقي لعدم أدائه، في أيّ من هذه الظروف لا يتطلب تشكيل نيتي قرارًا للانتقاء بين بدائل، بل أشكّل النيّة التي أشكّلها بشكل حتمي inevitably.

ولكن عندما يكون لديّ رغبات قويّة متكافئة لأداء أحدِ فعلين غير متوافقين (ولا توجد أي رغبةٍ أقوى لأداء فعل غير متوافق مختلف) واعتقدتُ أنّ كلّا من الفعلين متكافئان بالأفضلية، فلا يمكنُ للتفكير المنطقي أو الرّغبة أنْ يحدّدا ما الذي سأفعله، ويلزمني أنْ أقوم باتّخاذ قرار اعتباطي، ويكون تشكيل أيّ نيّة في هذه الظروف أمرًا عقلانيًا تمامًا، لأنّ أيّ شيء أؤدّيه لدي سبب منطقي لأدائه، ولا يوجد لديّ أيّ سببٍ منطقي كي لا أؤدّيه، وينطبق الشيء نفسه عندما يلزمني تشكيل نيّة تنفيذيّة لتحديد أحدِ الطّريقين المتكافئين بالسّرعة لاتّخاذه كي أنفّذ النيّة النّهائية.

وأخيرًا، يوجد الوضعُ حيث يكون الفعلُ الذي أرغب أشدّ الرّغبة بأدائه (أو كلّ من الأفعال التي أرغب أشدّ الرّغبة بدرجة متساويّة لأدائها) غير متوافق مع ما أعتقد أنّه الفعل الأفضل أخلاقيًّا لأدائه، وهنا أيضًا لا يمكن للتفكير المنطقي أو الرغبة أنْ يحدّدا ما النيّة التي سأشكّلها؛ لا يمكن أنْ تحدّدها مجرّد قوى رغباتي نسبةً لبعضها البعض، أو يحدّدها اعتقادي بخصوص ما هو أفضل فعلٍ أؤدّيه؛ لأنّه كما أفهم هذه المصطلحات، تقاس

الاعتقادات والرّغبات بمقاييس غير متطابقة incommensurable؛ فالاعتقاد يكون قويًّا بقدر ما يعتقد الفاعلُ أنّ صحته مرجّحة جدًّا، في حين تكون الرّغبة لأداء فعل قويّة بقدر ما يميل الفاعل تلقائيًّا أو طبيعيًّا لأدائها، والاعتقاد الأخلاقي قد يكون قويًّا، في حين أنّ الميل للتصرّف وفقًا له قد يكون ضعيفًا.

وهنا عليّ أنْ أقرّر إنْ كنت سأستجيب للرّغبة وأودّي الفعل الأقلّ خيرًا، أو أجبر نفسي - بخلاف رغبتي الأقوى - على أداء الفعل الأفضل، وهذا موقفٌ مألوفٌ وصَفَه بشكلٍ عميق أفلاطون في الحوار فيدروس Phaedrus،[1] وكذلك ورد وصفُ هذا الموقف في رسالة بولس إلى أهل روميّا،[2] عندما تظهر الاستجابة للرّغبة "ضعف الإرادة"، سأدعو هذا الموقف "القرار الأخلاقي الصّعب" difficult moral decision، في كلّ مِن موقف يوجد فيه رغبات مع اعتقادات أخلاقيّة متكافئة بالقوّة، وموقف النّزاع بين الرغبة الأقوى مع اعتقاد أخلاقي، فإنْ كانت نيّة الفاعل مسببة بشكلٍ كلّي، يجب أنْ يشمل سبيلُ السببيّة أحداثًا دماغيّة؛ نظرًا أنّ الأحداث العقليّة (القابلة للوصول accessible) لا يمكنها تحديدُ أيّ فعل سيؤدّيه الفاعل، ويجب أنْ أضيف بأنّه نظرًا لأنّ الاعتقادات الأخلاقيّة تحفّزنا هكذا - أي تميل بنا لنفعل - فقد تكون رغبة ما الأقوى جزئيًّا (أو كليًّا في فاعلين أتقياء أحيانًا) لأنّ الفاعل يرغب بأداء الفعل الأفضل، وفي تلك الحالة فإنّ الفاعل سوف يؤدّي حتمًا الفعل الأفضل، ويمكننا أنْ نفترض أنّ ذلك كان موقفَ لوثر Luther عندما اتّخذ سبيلًا أدى به إلى حركة الإصلاح الديني Reformation بكلمته "لا يمكنني أن أفعل غير ذلك I can do no other"، ولكن أيضًا عند كثيرٍ من النّاس

(1) «في كلّ من هنالك مبدأين هما الحكم والقيادة، والذين نتبعهما إلى حيث يقودانا؛ أحدهما هو الرغبة الفطريّة باللذائذ، والثاني اعتقاد مكتسب يكافح نحو الأفضل، وأحيانًا يتفق هذان فينا، وأحيانًا يكونان في حرب مع بعضهما؛ ثمّ يسيطر أحيانًا أحدهما أو الآخر» (حوار أفلاطون فيدروس Phaedrus 238e).

(2) «إذا أجد النّاموس لي حينما أريد أن أفعل الحسنى أنّ الشرّ حاضرٌ عندي، فإنّني أسرّ بناموس الله بحسي الإنسان الباطني، ولكني أرى ناموسًا آخر في أعضائي يحارب ناموسًا ذهنيًّا، ويسبيني إلى ناموس الخطيئة الكائن في أعضائي» رسالة بولس إلى أهل روميا 21) 7ـ23).

يحدث غالبًا نزاع بين الرغبات الأقوى مع الاعتقادات الأخلاقيّة، وبالتّالي على المرء أنْ يقرّر هل يستجيب للميل الذي يشعر به ويتبع رغبتَه الأقوى، أو يقاومها ويؤدّي (ما يبدو لنا أنّه الفعل الأفضل.

عندما تكون المسألة مهمّة، فإنّنا نقلب الرّأي في ما نفعله قبل الوصول إلى قرار— ونتيجة لقرار مسبَق لتقليب الرّأي، قد حفزته بذاته الرّغبة بالوصول، أو اعتقاد أنّه من الخير الأخلاقي الوصول إلى اعتقادٍ جيّد التبرير بخصوص ما هو الفعل الأفضل لأدائه أو الأفضل لإرضاء رغباتنا المعتبرة، يتألّف تقليب الرّأي هذا من جلبِ مقصودٍ للأفكار ذات الصّلة بخصوص هل نؤدّي كذا وكذا أم لا نؤدّيه، ولرسم النتائج الحاصلة منه؛ وهو نفسه فعلٌ عقلي قصدي، تكتمل العمليّة عندما نشكل نيّة، أي عندما نقرّر، أحيانًا يكون قرار التّنفيذ الفوري ببساطة هو المرحلة الأولى من اكتساب النيّة التي تؤثّر مباشرة على حركاتنا، وفي أحيان أخرى، خاصّةً عندما يستغرق قرار أداء فعلٍ مهمّ بعضَ الوقت للتنفيذ، توجد فجوةٌ قصيرة يمكن تحديدُها بين اتّخاذ القرار والمرحلة الأولى من تنفيذه، ولكن إنْ كان القرارُ قرارًا للتنفيذ في زمن مستقبلي أكثر بعدًا فإنْ لم ننساه سيبقى جاهزًا لتوجيه حركاتنا في الوقت ذي الصّلة، وإن كان على شكل حالة عقليّة مستمرّة، وليس كحدث ندركه طوال الوقت.

إنّنا البشر كائناتٌ عقلانيّة جزئيًّا، ونحن كذلك غالبًا مخلوقات تحكمنا العادة، حتى أشدّ نيّاتنا نهائيّة هي نيّات اعتياديّة habitual، فنذهب لتناول الغذاء في المطاعم نفسها، ونشاهد برامج التلفاز نفسها، ونحضر مباريات كرة القدم نفسها - بحكم العادة، فهي الرّغبة نفسها أو هو الاعتقاد نفسه بخصوص ما هو الأداء الأفضل، الذي يدفعنا لتشكيل النّيات نفسها عندما تقع من جديد الظروف المشابهة، كما أنّ معظم نيّاتنا التنفيذيّة اعتياديّة - فلدينا طرق محدّدة نسير فيها إلى المطعم، وروتينيّات معينة نتبعها للحلاقة أو لارتداء الثّياب، وذلك لأنّنا - وعلى فترات من الوقت - امتلكنا الاعتقادات نفسها عن أسرع الطّرق لتحقيق النّيات النهائية، وعندما يكون الفعل قصير الأمد نسبيًّا وسهل الأداء،

وبالأخصّ عندما ينتج عن رغبة وليس عن اعتقاد أخلاقي، فإنّ الدّور السببي للنيّة النّاتجة يكون "منفعلًا permissive" وليس "فاعلًا active"، فأنا أدعُ جسدي يتابع الطريق التي يميل أنْ يؤدّي بها.

وقد حاججت بأنّ الاعتقادات والرّغبات مسبّبة، وسأفترض (نظرًا لأنّه لا شيء في حجتي يعارض هذا) بأنّ كلّ الأحداث العقليّة الأخرى ربّما مع استثناء النيات مسببة أيضًا، وسأفترض أنّ كلّ هذا التسبّب (مع استثناء محتمل للتسبّب بالنّيات) هو تسبّب حتمي deterministic من نوع يشبه القانون؛ أي أنّه بالنسبة لأيّ حادث دماغي أو عقلي مثل هذا يسبّب حادثًا آخر، فإنّ أيّ حادث من النّمط نفسه كسببٍ هو شرط سببي كافٍ لحادث من النمط نفسه كتأثير، ومن الواضح أنّ بعض الرّغبات والأحاسيس تسببها مباشرةً الأحداث الدماغيّة دون أنْ يكون لأحداث عقليّة أخرى تأثيرًا مهمًّا على العمليّة السّببية؛ فرغبات الشّرب أو النوم وأحاسيس الألم والضجيج هي طبعًا[1] ضمن هذه الفئة بالتّأكيد، ولكنّ معظم أحداثنا القضويّة propositional معظم رغباتنا، وأقول، كلّ اعتقاداتنا وأفكارنا الحاليّة - لا يمكن امتلاكها دون أنْ تنتمي إلى مجموعات اعتقادات ورغبات ماضية تدعم بعضها البعض؛ أو أنْ تكون واعية دون أنْ تدعمها اعتقادات ورغبات واعية أخرى، لا يمكن أنْ أرغب بأنْ أكون رئيس وزراء دون أنْ يدعم هذه الرغبة اعتقاداتٌ كثيرة عن ما الذي يفعله رؤساء الوزراء، وكذلك بلا شكّ يدعمها أحداث دماغيّة ما تدفعني لأرغب بأنْ أكون مشهورًا أو قويًّا، ولا يمكنني حتى أنْ أكون واعيًا لأعتقد (عبر التصوّر) بأنّ هنالك منضدة قراءة أمامي دون أنْ يكون عندي الكثيرُ من الاعتقادات الواعية الأخرى (على الأقلّ إلى درجة ما)، مثل الاعتقاد بأنّ منضدة القراءة تستخدم لإلقاء المحاضرات، وبالتّالي اعتقاد عن ماهيّة المحاضرات.

سأفهمُ من عبارة حالة واعية شاملة في وقتٍ ما أنّها كلّ أحداث الشخص الواعية التي

(1) قوة الشعور بالألم (وأحيانًا إنْ كنّا نشعر به على الإطلاق) تتأثر بطبيعة الحال بالمزاج، وإنْ كان المرء مشغولًا بنشاط يستغرق انتباهه، وللاطلاع على دراسة استقصائيّة عامّة عن البحث الحالي عن الألم، وأسبابه، وعلاجاته، انظر المقال المشهور «اذهب أيها الألم» pain be gone من Claire Wilson مجلة نيو ساينتست، 22\1\2011.

تحدث في ذلك الوقت، وأفهمُ من عبارة حالة دماغ شاملة في وقتٍ ما أنّها كلّ أحداث الشخص الدماغيّة التي تحدث في ذلك الوقت، أنّ كثيرًا من حالات الوعي الشاملة هي حالات ضخمة تحوي عددًا كبيرًا من الاعتقادات والإحساسات (تأمّل فقط المحتوى الحسّي لمجالنا البصري والاعتقادات التي نكتسبها عن الأشياء التي نراها، عندما ندخل إلى غرفة)، والأفكار الحاليّة والنيات كذلك أيضًا (يكون لنا عادة نيّة نهائيّة ونيّة تنفيذيّة تسعى لتحقيقها)، بل إنّ جزءَ حالة الدماغ التي تدعم القسم الواعي من أيّ حالة عقليّة سيكون أيضًا حالة ضخمة، ويخبرنا علم الأعصاب مؤخرًا بأنها تتألف من "تزامن زمني temporal synchrony بين العصبونات المنبهة الموجودة حتى في أماكن واسعة الانتشار من مناطق منفصلة من الدّماغ" يوجد بينها "اتصالات متبادلة طويلة المدى" وهو تزامن يقدّم "درجة كافية وامتدادًا كافيًا لنشاط يتّصف بالديمومة الذاتية".[1] وتدوم الأحداث الواعية المختلفة عبر أنماطٍ مختلفة من هذا النّموذج من النشاط، وهكذا إنْ أردنا التنبؤ بأحداث واعية وأحداث دماغيّة مستقبلية، سنحتاج إلى نظريّة تحدّد أيّ جوانب الحالة الدماغيّة الشاملة (ما هي أنواع الأحداث الدماغية) التي تسبّب أو تسبّبها جوانب من حالة عقليّة شاملة (بما فيها الواعية) (ما هي أنماط الأحداث العقلية)، ثمّ يمكننا عندها التنبّؤ بحالة دماغيّة شاملة جديدة تحتوي نمطًا معينًا من حادث دماغي ستسبّب نمطًا معينًا من حادث واع، ربما يحوي نمطًا معينًا من النية.

2 - عقباتُ تجميع بياناتٍ لنظريّة عقل دماغ

إنّ الحصول على دليل يؤيّد هذه النظريّة يحتاج إلى الحصول على الكثير من البيانات على شكل قائمةٍ طويلة من حالات واعية شاملة محدّدة تقع تقريبًا في وقت واحد مع حالات دماغيّة شاملة محدّدة، وللحصول على معلومات تحدّد أي الأحداث الواعية تقع

(1) انظر كتاب جيفري غرايJeffrey Gray، الوعي consciousness، مطبعة جامعة أوكسفورد، 2004، الصفحات 173 و 175، أنّ نموذج مساحة العمل العامة global work - space قد أكده العمل الحديث لرفائيل غيلارد وآخرون، انظر R, Robinson (2009)، (استكشاف "مساحة العمل العامة" للوعي) مجلة PloS Biol 7 (3) doi 10.1371 /journal.pbio.1000066.

يجب علينا نعتمد بالمحصلة - لأسباب قدّمتها في الفصلين الثّالث والرّابع - على تقارير الأفراد الخاضعين للتجربة بخصوص أحداثهم الواعية الخاصّة، ولكن يوجد عقبتان رئيسيّتان تجعلان من الصعب أو المستحيل الحصول على معلومات كاملة من الأفراد، تتمثّل العقبة الأولى في الأحداث العقليّة والأفكار والرغبات والاعتقادات والنيات "القضويّة propositional"، والمشكلة أنّه في حين أنّ محتوى معظم هذه الأحداث يمكن وصفه بلغة عامّة، كما قد علّقت في الفصل الأوّل؛ فإنّ الكلمات فيها تفهم غالبًا بمعانٍ مختلفة قليلًا عند متحدثين مختلفين، ففكرة الشخص التي نصفُها بالفكرة الحالية، بأنّ العلماء "ضيقي الأفق narrow-minded" أو اعتقاده بأنّ هنالك "منضدة" في الغرفة المجاورة أو رغبته التي يصفها بأنها الرغبة بإجازة "جميلة jolly" في اليونان لها محتويات مختلفة قليلًا عن فكرة واعتقادِ ورغبة شخصٍ آخر توصف بالطّريقة نفسها، فما يعتقده شخصٌ عن "ضيق الأفق" قد لا يعتقده شخص آخر، بعض منّا يعتقد أنّ أيّ سطح له قوائم هو "منضدة"، في حين أنّ آخرين يميّزون بين المكاتب والألواح الجانبيّة والمناضد الحقيقية، ويكون لأشخاص مختلفين رؤى مختلفة عن ما الذي يجعل إجازة ما "جميلة" (1) يمكن تجاوز هذه العقبةَ بسؤال الأفراد عن ما الذي يعنونه بالضبط من كلمات محدّدة، ولكنْ له نتيجة أنّه نظرًا لأنّ الاعتقادات وغيرها هي اعتقاداتهم بسبب الطريقة التي يفكر بها أصحابُها بخصوصها، فنسبيًّا سنجد قلّة من الناس لها الأنماط نفسها من الاعتقادات والرغبات إلى آخره كما عند أيّ شخص آخر، ممّا يجعل نوعَ التّكرار التجريبي الذي يطلبه العلماء لتأسيس نظريّاتهم أمرًا صعب المنال.

ولكنّ هنالك عقبة أكبر وأكثر صعوبة في فهْم ما الذي يخبرنا الناس به عن أحاسيسهم

(1) رغم أنّها بالكاد تحتاج إلى هذا الدعم، فقد أثيرت هذه الفكرة نتيجة تجارب حديثة تبين أنّ تقديم صورة إلى مجموعة من الأفراد يعطي في كلّ الأفراد نماذجَ متشابهة من النشاط في مناطق مختلفة، ولكنّها نماذج مختلفة قليلًا عند كلّ فرد منهم، انظرS, V, Shinkareva وآخرون (2008)، «استخدم الرنين المغناطيسي f, MRI في تنبيه الدماغ للتعرف على الحالات المعرفيّة المترافقة مع إدراك حسي للأدوات والسكن" PloS ONE 3(1)ie1394.DOILO.1371\jorval.pone.0001394

وقد ناقشتُها في الفصل الثّالث، وهي أنّه يمكننا فهم ما الذي يقولون فقط بناءً على افتراض أنّ أحاسيس أيّ شخص آخر هي نفسها التي تكون لنا أنفسنا في الظّروف نفسها، وهذا افتراض مشكوكٌ به بشدّة غالبًا، وتنطبق هذه العقبة على كلّ الخبرات من لونٍ وصوتٍ وطعمٍ ورائحة (الصفات الثانويّة secondary qualities)، يمكننا تمْييزها عندما يقوم أحدهم بالتّمييزات نفسها التي نقوم بها بخصوص خصائص عامّة للّون وغيره، ولكن لا يمكننا التحقّق إنْ قام بالتّمييزات بناءً على الأحاسيس نفسها كما نفعلُ نحن، وقد جادلتُ في الفصل الثّالث أنّ هنالك أسبابًا وجيهة لنفترض أنّ الأشخاص المختلفين لا يقومون دومًا بالتّمييزات نفسها بناءً على الأحاسيس نفسها، فقد تبدو الأشياء الخضراء أكثر حمرة عند بعض الناس مقارنة بغيرهم، أو أنّ الأشياء الملونة تبدو باهتة أكثر عند بعض الناس مقارنةً بغيرهم، أو أنّ طعم الكاري يكون مختلفًا عند أناس مختلفين، في حين لا تؤثر أيّ من هذه الاختلافات على قدرتهم على القيام بالتّمييزات نفسها، ولكن الطرق التي تبدو بها الأشياء أو يشعرُ بها ستؤثر حتمًا على طريقة تفاعل النّاس معها، فعجزنا عن الاكتشاف التّام لكيف تبدو وتحس الأشياء عند الآخرين كما قد بيّنت في الفصل الثّالث سيكون له نتيجة بأنّه لا يمكننا تمامًا فهمُ ما الذي يعنونه بعبارة تستخدم كلمات تشتقّ معانيها من الطريقة التي تبدو وتحسّ بها الأشياء، فعلى سبيل المثال إنّ فهمنا لمصطلحات اللّون تشتقّ من الطريقة التي تبدو بها مجموعة من الأجسام، وإنْ كنّا لا نعلم كيف تبدو الأجسام الخضراء لشخصٍ آخر، فلا نفهمُ تمامًا ما الذي يعْنيه عندما يصف منزلًا أنّه "أخضر"، ولكني قد قمت بتوصيف لكلّ هذا في الفصل الثّالث، أنّه في حين أنّنا قد لا نستطيع فهم طبائع الإحساسات الفرديّة للآخرين، قد تبدي إحساساتُهم نماذجَ هي نفسها نماذج مطروحة كأمثلة عامّة؛ وهكذا نعلم ما الذي يعنيه أحدُهم عندما يصف صورة ذهنيّة بأنّها "مربعة"

3 - حالةُ عدم الاحتمال القويّة لقابليّة التوقّع للسلوك البشري

وهكذا عندما نضعُ في ذهننا هذه الحدود لأنواع البيانات عن الأحداث الواعية للأفراد المختلفين ممّا يمكننا من الحصول عليه، فما هي آفاقُ تشكيل نظريّة تدعم

بالدّليل لا تفسر فقط، وبالتّالي تتنبأ بكيف تسبّب الأحداث الدماغيّة بالنّهاية أحداثًا واعية (وغيرها من الأحداث العقلية) من أنواع أخرى ولكن كيف تسبّب هذه (مع الأحداث الدّماغية) نيّاتنا التّالية؟ وبناءً على تفسير المعايير الحقيقيّة المحتملة لنظريّة علميّة تفسيريّة الذي قدّمته في الفصل الثّاني، فلكي تكون النظريّة العلميّة محتملة بشكل معقولٍ يجب أنْ تكون بسيطة نسبيًّا، وتطرح علاقاتٍ رياضيّة بسيطة بين خصائص قليلة نسبيًّا فقط لكيانات من أنواع متشابهات، ونحصل من النظريّة على كثيرٍ من التوقّعات الصحيحة، يمكن أنْ تصمد العلاقاتُ الرّياضيّة فقط بين خصائص لها درجات، قلّت أو كثرت، يمكن قياسها على مقياس ما.

ما يجعل نظريّة علميّة مثل نظريّة الميكانيك قادرةً على تفسير مجموعة متنوعة من الظواهر الميكانيكيّة هو أنّ قوانين الميكانيك كلّها تتعامل مع النّوع نفسه من الأشياء - أي الأشياء الفيزيائية، وتهتمّ فقط بالقليل من خصائصها - كتلتها وحجمها وشكلها وموقعها، والتي تتباين بين بعضها البعض بطرق قابلةٍ للقياس، (فأحدها قد يكون له ضِعْف كتلة الآخر، أو له ثلاثةُ أضعاف طول الآخر) ولأنّ قيمَ هذه الخصائص القابلة للقياس تتأثّر فقط بقيم خصائص قليلة أخرى مماثلة، يمكننا أنْ نمتلك عدّة قوانين عامّة تعطي علاقةً بين خاصتين أو أكثر من الخصائص هذه القابلة للقياس في كلّ الأجسام الفيزيائيّة، وذلك عبر صيغٍ رياضية، ومثلًا لا يلزمنا مجرّد أنْ نقول إنّه عندما يصطدم جسم غير مرنٍ كتلته 100 غرام وسرعتُه 10متر/ ثانية مع جسم غير مرنٍ كتلته 200 غرام وسرعته 5 متر/ ثانية؛ فالنّتيجة ستكون كذا وكذا، ويكون لدينا صيغة لا ترتبط بهذا تمامًا لتصف ما يحدث عندما يصطدم جسمٌ غير مرنٍ كتلته 5 غرام وسرعته 20 متر/ ثانية مع جسم غير مرن كتلته 150 غرام وسرعته 5 متر/ ثانية، وغيرها من الصيغ غير المرتبطة بالأولى تمامًا لكلّ كتلة وسرعة مختلفة لاصطدام جسميْن غير مرنيْن، بل يمكننا أنْ نضع صيغة عامّة، أي قانونًا يقول إنّ كلّ زوج من الأجسام الفيزيائيّة غير مرنة عندما يصطدما فإنّ مجموع كتلة الأوّل مضروبة بسرعته مع كتلة الثّانية مضروبة بسرعته هو كميّة محفوظة conserved

دومًا، وكما وضحت في الفصل الثّاني، الذي جعل ما صنعه نيوتن نظريّة محتملة الصّحة هو أنّها احتوتْ أربعةَ قوانين بسيطة تربط كتل وسرعات كلّ الأجسام، وقدّمت توقّعات ناجحة لأجسام لا تعدّ ولا تحصى، صغيرها وكبيرها، ولكن ما جعل هذه القوانين مُمكنة هو فقط أنّ الكتلة والسّرعة يمكن قياسهما بالمقاييس - على سبيل المثال، بالغرامات والأمتار/ الثانية، يمكننا الانتقال من الميكانيك إلى الفيزياء العامّة بإضافة عدّة كمّيات أخرى قابلة للقياس (الشّحنة، والدّوران spin ، الشحنة اللونيّة colour charage، إلى آخره) والتي تتفاعل مع كميّات ميكانيكية لبناء نظريّة لها قوانين تقدّم توقّعات قابلة للاختبار Testable.

لكن نظريّة عقل - دماغ ستحتاج للتّعامل مع عدّة أشياء مختلفة جدًّا، فالأحداث الدماغيّة تختلفُ عن بعضها البعض بما تتضمّنه من عناصر كيمائيّة (والتي بدورها تختلف عن بعضها البعض بطرقٍ قابلة للقياس) وكذلك تختلف بسرعة واتّجاه انتقال الشحنة الكهربائيّة القابلة للقياس، ولكنّ الأحداث العقليّة ليس لها أيّ من هذه الخصائص. والأحداث القضويّة (الاعتقادات والرغبات وغيرها) هي ما هي عليه، ولها تأثيرُها نتيجة محتواها القضوي propositional (والقوة والتي سأتحدّث عنها قريبًا)، وغالبًا يمكن التّعبير عنها باللغة ولكنّها غالبًا لغة - كما أشرت سابقًا - ذات محتوًى وقواعد تختلف قليلًا من شخصٍ إلى آخر، (ولاحظ أنّه في حين يكون معنى عبارة لغويّة عامّة مسألة تتعلّق بكيفيّة استخدام كلمات اللّغة، فإنّ المحتوى (الضيق) للحدث القضوي مثل فكرة ما هو شأنٌ داخلي لها، فلها المحتوى الذي تملكُه بشكل مستقلّ عن كيفيّة استخدام الشخص أو غيره للكلمات في مناسباتٍ أخرى) إنّ الأحداث القضويّة لها علاقات منطق استنباطي بين بعضها البعض، وبعض تلك العلاقات الاستنباطيّة deductive (علاقات اللوازم الجزئيّة mini - entailment) تحدّد هويّة الحدث القضوي، فاعتقادي بأنّ كلّ الناس فانونَ لنْ يكون ذلك الاعتقاد إنِ اعتقدت أيضًا أنّ سقراط كان إنسانًا خالدًا، وفكرتي أنّ 1+1=2 ، وأنّ 1+2=3 ، و 1+3=4 لن تكونَ هي الفكرة معبّرة عنها طبيعيًّ

بتلك المعادلات إنْ أنكرت أنّه ينبع منها أنّ 2+2=4، وهكذا عمومًا، إنّ الكثير من محتوى الحياة العقليّة لا يمكن وصفه إلّا وفق محتوى الأحداث القضوية؛ وهذا لا يمكن القيام به إلّا بواسطة لغة ما (تختلف قليلًا بين شخص وآخر) لها صفات تتعلق بالتّركيب والدلالة (الدلالة والنحو) semantic and syntactic المتماثلة نوعًا ما مع التركيب والدّلالة في اللغة العامّة، إنّ قواعد لغة ما التي تربط بين المفاهيم في تلك اللغة بعضها ببعض لا يمكنُ فهمها عبر عددٍ قليل من "قوانين اللغة" لأنّ العلاقات الاستنباطيّة بين العبارات، وبالتّالي العلاقات بين الافتراضات (القضايا) التي نعبّر عنها هي معقدة لدرجة أنّها تحتاج كلّ القواعد المتضمّنة في المعجم وعلم النحو grammar للّغة للتعبير عنها، هذه قواعد مستقلّة ولا تشتقّ من عدّة قواعد أكثر عمومية، تأمّل كيف يمكن تعريف عدّة كلمات في المعجم بشكل كافٍ بكلمات أخرى من المُعجم، وبالتّالي يثبت الأمر نفسه بالنّسبة للمفاهيم التي تعبّر عنها؛ وتأمل في تعدّد الطرق المختلفة الموصوفة في علم النّحو اللغة للكلمات التي يمكن أنْ تضعها معًا لتشكل عباراتٍ لها معانٍ مختلفة، ويثبت الأمر نفسه بالتّالي على الافتراضات (القضايا) التي تعبّر عنها الكلمات.

وهكذا فإنّ أيّ نظريّة عقل دماغ تسعى لتفسير كيف تسبّب أحداث دماغيّة سابقة الاعتقادات والرّغبات إلى آخره ممّا تفعله ستتألّف من قوانين تربط الأحداث الدماغيّة التي لها قيم عدديّة قابلة للقياس من الشّحنات الكهربائيّة في دوائر متنوعة، مع الاعتقادات والرغبات والنيات الواعية (وغير واعية) إلى آخره وتصيغها بمصطلحات قضويّة، والأمر كذلك للإحساسات (من مختلف درجات القوّة)، لا تختلف محتويات الأحداث العقليّة عن بعضها البعض بأيّ طريقة قابلة للقياس، وليس لها كذلك أيّ ترتيبٍ داخلي intrinsic order (بحيث يمكن اعتبار أحدها أكبر من الآخر)، هذه المفاهيم التي لا تحدّدها كلمات معرفة تمامًا بكلماتٍ أخرى تحدّد مفاهيم أخرى - ومعظم المفاهيم التي نملكها كذلك - ليست وظائفَ لبعضها البعض، ويمكن أنْ تركّب بأساليب مختلفة لا تحصى وهي ليست وظائف لبعضها البعض، بحيث تشكّل القضايا التي هي محتويات الأفكار

والنّيات وهكذا، فيبدو أنّ أفضل ما نرجوه هو قائمة طويلة جدًّا من القوانين المنفصلة تربط أحداث الدماغ (من قوى معينة) والأحداث العقليّة (من القوى معينة) دون أنْ تكون هذه القوانين قابلة للاشتقاق من بضعة قوانين أعم.[1]

ولكنْ هل يمكننا الحصولُ بالحدّ الأدنى على نظريّة "ذريّة atomic" تنصّ على العلاقات السببيّة لأنماط معينة من الأحداث الدماغيّة تشمل فقط عددًا من العصبونات مع مناحي معينة من حالة واعيّة شاملة - أنماط معيّنة من الاعتقادات والأفكار الحالية، إلى آخره، يكون محتواها قابلًا للوصف بجُملة واحدة (من لغة معيّنة لشخص)، بطريقة - تمكّننا على الأقلّ من توقّع تشكل اعتقاد له نفس المحتوى بالضّبط عندما تتنبّه عدّة عصبونات نفسها مرّة أخرى بالتسلسل نفسه والسرعة نفسها (إنْ حدث هذا على الإطلاق)؟

إنّ فرضيّة "لغة الفكر"(LOT) the language of thought [2] هي نسخة لهذه النظريّة الذّرية، فهي تدّعي وجود قواعد تربط أحداث الدماغ مع الاعتقادات من هذه الأنواع، رغم وجود عددٍ كبير جدًّا ومعقّد منها، وترى أنّ المفاهيم المختلفة والعلاقات المنطقيّة المختلفة التي يمكن أنْ تكون لها بين بعضها ترتبط مع سماتٍ مختلفة في

(1) اشتهر دونالد دافيدسون Donald Davidson بالمحاججة بأنّه "لا توجد قوانين نفسيّة صارمة" (انظر ص 222 من كتابه "الأحداث العقلية" المعاد نشره في كتابه مقالات عن الأفعال والأحداث Essays on Actions and Events، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1980) وهذه الأطروحة thesis (إن فهمنا "صارمة" باعتبارها "عامّة" هي أطروحتي نفسها، وأسبابه لطرحها مشابهة لأسبابي لطرحها، لكنّه يستخدم هذه الأطروحة للدفاع عن نظريته في "anomalous monism" التي تقتضي أنّ كلّ الأحداث هي فيزيائيّة في حين أنّ بعضها أيضًا "عقلية"، وبذلك يكون التفاعل السببي الفيزيائي - العقلي تفاعلًا سببيًّا يشبه القانون law - like لحدثين فيزيائيين، ولكنْ على النقيض من دافيدسون، افترض (لكل الأسباب التي طرحتها في الفصل الثالث) وجود نمطين من الأحداث المتمايزين، الفيزيائي و"العقلي" (بالمعنى الذي أستخدمه)؛ وبالتالي أرفض نظريّة دافيدسون الناتجة.

(2) طرح هذه النظريّة بداية جيري فوودرfodor J, A، في كتابه لغة الفكر The Language at Thought، مطبعة جامعة هارفارد، 1975.

الدماغ، على سبيل المثال ترى أنّ هنالك سمات للدّماغ ترتبط نسبيًّا مع مفاهيم "كل"، و"إنسان"، و"فان" و"سقراط"، وأنّ هنالك علاقة R يمكن أنْ توجد لهذه السّمات أحيانًا بين بعضها البعض، وعندما يعتقد أحدهم أنّ سقراط فان، فإنّ هذه العلاقة R تربط في دماغه بين سمة "سقراط" وسمة "فانٍ"؛ وعندما يعتقد أحدهم أنّ سقراط إنسان، فإن R تربط بين سمة "سقراط" وسمة "إنسان"؛ وعندما يعتقد أحدهم أنّ كلّ إنسان فان، فإنّ R تثبت بين سمة "إنسان" وسمة "فان"، (قد يكون ربط هذه العلاقة متألّفًا من اتصال السمات وفق نموذج ما منتظم من الإشارات بينها) أنّ الحجّة الرئيسيّة المقدمة لفرضيّة لغة الفكر LOT هي أنه ما لم تعمل أدمغتُنا هكذا، فإنّ عمل الدماغ لا يمكن أنْ يفسّر كيف نفكّر انطلاقًا من "كلّ إنسان فان" و"سقراط إنسان" لنصل إلى "سقراط فان"؛ لأنّ تفكيرنا المنطقي يعتمد على قدرتنا على التعرف على المفاهيم ذات الصّلة كمفاهيم مُنفصلة ترتبط مع بعضها البعض بطريقة خاصّة معيّنة، فتدعي النّظريّة أنّ الاعتقادات والأفكار إلى آخره يمكن عندها أنْ تنسب إلى "العبارات في الرأس"

ولكنّي قد جادلت مسبقًا أنّه لا يمكن تأكيد أيّ اعتقاد دون أنْ تدعمه اعتقادات أخرى معينة، وذلك لأسبابٍ منطقية؛ بحيث أنّ الاعتقادات الأخرى المتعلّقة باعتقاد معيّن تعتقد لتقتضي جزئيًّا mini-entail وتحدّد جزئيًّا أيّ اعتقاد هو الاعتقاد الأوّل، والآن تأمّل في اعتقادين اثنين، الاعتقاد بأنّ جسمًا معينًا هو مربع، والاعتقاد بأنّ ذلك الجسم له أربعةُ أضلاع؛ لا يمكن لأحدهم أنْ يملك الاعتقادَ الأوّل دون أنْ يملك الاعتقاد الثّاني، وهكذا لا يمكن أنْ يرتبط هذان الاعتمادان معًا عبر مختلف الأحداث الدّماغية؛ لأنّه في تلك الحالة يمكن لعالم أعصابٍ أنْ يزيل الحدث الدّماغي المتعلّق بالاعتقاد الأخير دون إزالة الحدث الدماغي المتعلق بالاعتقاد الأوّل، ومن ناحية أخرى لا يمكن لهذين الاعتقادين أنْ يرتبطا دومًا مع الحدث الدماغي نفسه لأنّه قد يعتقد أحدُهم أنّ الجسم المحدّد له أربع أضلاع دون أنْ يعتقد أنّه مربع، ويمكننا تعميم هذه النّتيجة كما يلي؛ عند كلّ معتقدٍ فإنّ الاعتقاد q "هذا الشيء له أربعة أضلاع" يجب أنْ يدعم وجوده كلّ حادث

دماغي x الذي (إنْ وقع) سيدعم أيّ اعتقاد r والذي يكون بحيث أنّ المعتقد الذي يعتقد أنّ r تقتضي جزئيًّا q على سبيل المثال الاعتقاد r "هذا الشيء مثلث"، الاعتقاد "هذا الشيء هو معيّن rhombus" وهكذا، وكلّ اعتقاد يعتقد المعتقد أنّه من المقتضيات الجزئيّة لـ q ولكنه لا يقتضي جزئيًّا q يجب أنْ يدعم استدامته أيضًا حدثٌ دماغي ما غير الحدث x، وما يصح على الاعتقادات التي ناقشناها للتّو ينطبق عمومًا بشكلٍ واضح، كلّ الاعتقادات المتميزة عند أيّ معتقد يجب أنْ تقبل الاستدامة عنده من خلال أحداثٍ دماغيّة مختلفة كثيرة، والتي تدعم اعتقادات أخرى أيضًا، وهذا يؤدّي بالطّبع لرؤية تقول بأنّ نمطَ الحالة العقليّة الشاملة التي تنتمي لها الأحداث القضويّة هي ما يرتبط مع نمطِ الحالة الدماغيّة الشاملة، وبالتّالي تكون مرتبطة معها سببيًّا دون أنْ توجد روابطُ بين الأجزاء الصغيرة من الحالات العقليّة والحالات الدماغية، إنّ هذه هي رؤية مذهب الارتباطيةconnectionism [1] وهو النظريّة المنافسة لنظريّة لغة الفكر LOT، التي تؤكد أنّ علاقات عقل دماغ هي علاقات كليّة holistic، إلّا أنّ مؤيّدي مذهب الارتباطيّة يؤكدون كما يفعلون غالبًا بأنّ الأحداث العقليّة متطابقة مع (أو تتبع) الأحداث الدماغية، فيعترض على الارتباطيّة بأنّه وفقًا لها فإنّ الأحداث الدماغيّة لا يوجد بين بعضها البعض نوع العلاقات بين العبارات، وبالتّالي نوع العلاقات بين القضايا (الافتراضات) المميّزة للفكر العقلاني، ولكن بناءً على نقاشي في الفصل الثّالث، وحاصله أنّ الأحداث العقليّة مميّزة عن الأحداث الدماغيّة (ولا تتبع لها)، ويمكن للأحداث العقليّة أنْ يكون لها بنيّة جمليّة sentential دون أنْ يكون للأحداث الدماغيّة التي تدعمها هذه البنْية، وهكذا بناءً على مذهب الارتباطيّة فأقصى ما يمكن أنْ تتوقّعه نظريّة عقل دماغ هو وقوع بعض الأحداث العقليّة فقط في سياق حالةٍ عقليّة كبيرة (جزء كبير من حالة عقليّة شاملة، تتألّف من كثير من الاعتقادات والرغبات وغيرها) وحالة دماغيّة كبيرة (أحداث تتضمن عددًا

---

(1) لأوراق بحثيّة مختارة للطرفين عن النقاش لغة الفكر\ الارتباطيّة انظر الأجزاء 2و3 من الكتاب بتحرير W, G, Lycan،J, J, Prinz بعنوان الدماغ والإدراك: مقتطفات مختارةmind and Cognition: An anthology ، الطبعة الثالثة، مطبعة بالاكويل، 2009.

كبيرًا من العصبونات).

يجبُ أنْ نفترض بأنّ الأحداث العقليّة تسبّب غالبًا أحداثًا عقليّة أخرى بطريقة منطقية، وإنكار هذا سيتضمّن الاعتقاد أنّ الاعتقادات المبرّرة الوحيدة هي تلك الناشئة عن الخبرة والذاكرة والشّهادة، وقد رأينا في الفصل الرّابع أنّه لا توجد أيّ حجّة تبين أنّ الاعتقادات لا تسبب إطلاقًا اعتقادات أخرى؛ نظرًا لأنّ المرء يبرّر له الاعتقاد بالنتيجة لحجة ما بناءً على مقدّماتها فقط إنِ اعتقد المرءُ أنّ الاعتقاد بالمقدمات يدفع المرء للاعتقاد بالنتيجة، وكذلك سيكون نقضًا ذاتيًّا أيضًا أنْ نعتقد بنتيجة حجّة تدّعي إثبات أنّه لا أحد يعتقد بنتيجة حجّة لأنّ المقدّمات تجعل من المنطقي الاعتقاد بالنتيجة.

وهكذا (وفقًا لمبدأ البساطة) يجب علينا أنْ نعتقد أنّ الأشياء هي كما تبدو عليه، وأنّ كثيرًا منّا انتهى إلى الاعتقاد بصحّة اعتقادٍ تاريخي أو علمي أو فلسفي، لأنّنا وصلنا إليه عبر عمليّة من التفكير العقلاني، وأنّ معايير الخاصّة بالمقدمات التي تدعم النتائج والتي يستخدمها العلماء والباحثون الآخرين هي مجرّد نسخ أكثر دقّة من تلك المستخدمة في أنشطةٍ أقلّ تعقيدًا، مثل تقدير طريقة الذّهاب إلى المنزل أو تقدير كلفة قضاء يوم عطلة، وكما وضحت للتّو، تتضمن قوانين التفكير العقلاني معايير الاستنتاج الاستنباطي الصحيح valid deductive inference، وهذه لا يمكن تدوينها إلّا بقوائم تبلغ من الطول بقدر قوائم اللغة البشريّة في المعاجم وكتب النحو، كما تتضمن معايير الاستنتاج الاستقرائي المقنع cogent inductive inference – أي معايير الاحتماليّة الأبيستمية، لتحديد أي قضايا تجعل من قضايا أخرى محتملة، وقد حلّلت بعضها في الفصل الثّاني، كم أنّها تشمل معايير تشكيل الاعتقادات الأخلاقية، التي حلّلنها مسبقًا في هذا الفصل، ولكن في وقت معيّن يكون لكلّ شخص معايير مختلفة قليلًا عن معايير الأشخاص الآخرين، ويعود ذلك جزئيًّا لوجود مفاهيم مختلفة قليلًا ولعلاقات استنباطيّة مختلفة قليلًا، تتعلّق بها معاييرهم الاستقرائيّة والأخلاقية، وبالطّبع فالبشر ليسوا دائمًا عقلانيّين حتى في معاييرهم الخاصة للعقلانية، لذلك فإننا نحتاج قوانين تنصّ متى وكيف تشوّش الأحداث الدماغيّة العمليات

العقلية؛ وستتفاوت هذه القوانين وفق الحالات الدماغيّة والعقليّة الشاملة للفرد، ويلزم غالبًا وصف الحالات العقليّة التي تشوش العقلانيّة وفقَ المفاهيم التي يعمل بها الفرد (مثلًا، نوع من الإصرار المعين الذي يمنع أحدهم من التّفكير منطقيًا أو عقلانيًّا بمادّة موضوع معين).

وكما ذكرت مسبقًا تتفاوت قوّة الاعتقادات الأخلاقيّة والرغبات، وكذلك الأمر بالنسبة لكل الأحداث الدماغيّة الأخرى، ماعدا الأفكار الحالية، فإحساسُ شخص بطعم الكاري قد يكون أقوى من إحساس شخص آخر، وقد يكون اعتقادُ أحدهم بأنّ البشر يسبّبون ارتفاع حرارة الأرض ومن الخير أنْ نمنع هذا ويكون اعتقادُه أقوى من اعتقاد شخص آخر في الموضوع (أي، أنّ الشخص الأول يعتقد بأنّ هذه القضيّة أرجح أبستيميًّا بناءً على دليله أكثر ممّا يعتقد الشخص الثاني بناءً على دليله هو)، وقد يكون لأحدِ الأشخاص نيّة أقوى (أي، قد يحاول بقوّة أكثر) من شخص آخر ليحدث أثرًا.

تؤثّر اختلافات القوّة هذه على تأثير الأحداث العقليّة بعضها على بعض بطريقة عقلانية، فأحدُهم قد لا يعجبه طعمُ الكاري (أي، يرغب بأنْ لا يذوق ذلك الطعم) فالأرجح أنْ يتوقف عن أكل الكاري، كلّما كان طعم ذلك الكاري أقوى، والأرجح لبعضهم أنْ يختار السفر بالحافلة وليس بالسّيارة، إنْ كان لديه اعتقادٌ أخلاقي بقوة معينة بأنّه من الخير أنْ نمنع أثر الدفيئة "أو الاحترار" العالمي، كلّما كان اعتقادهم أقوى بأنّ السيارة المعتمدة على البنزين تسبب الاحترار العالمي، وكلما كانت نيّة أحدهم أقوى (أي كلّما حاول بقوّة أكثر) ليرفع وزنًا، كلّما ترجح وقوع الحادث الدماغي الذي سيدفع ذراع الشّخص لرفع الوزن، وهكذا رغم عدم وجود قانونٍ رياضي يربط تغيرات أنماط الحدث الدماغي مع تغيّرات أنماط الحدث العقلي ما عدا سياق حالة دماغيّة شاملة وحالة عقليّة شاملة، ربّما في سياق هذه الحالة قد يوجد قانون يحدّد كيف يمكن أنْ يزيد أو ينقص تغير حادث دماغي من قوّة حادث عقلي معين، وبهذا ربّما نتمكن أنْ نحسب من قوة الاعتقاد أو الإحساس قوّة النيّة التي يمكن أنْ يسبّباها، ولكن لتحديد ذلك التأثير على النيات في وضع جديد مع وجود الكثير من التّأثيرات المتضاربة، يلزمنا قياس القوّة المطلقة للإحساسات (ليس مجرد قوتها النسبيّة بالمقارنة مع حادثٍ مشابه في وضع سابق مختلف) وهكذا قياسًا

يؤدّي دوره في معادلة تربط هذه الأمور، ولا يمكن للأفراد تقديم هذا القياس بالاستبطان introspection ، ففي حين يتمكن الأفراد أحيانًا من ترتيب الإحساسات متدرّجة حسب قوتها نتيجة لخبرتهم الذاتيّة subjective، فما لا يمكنهم فعله هو أنْ ينسبوا لها درجات رقميّة من القوة وفقَ أيّ طريقة موضوعيّة objective، فليس لدى الناس أيّة معايير تمكّنهم من الإجابة عن سؤال الطبيب "هل شدّة هذا الألم هي ضعف شدّة ذلك الألم؟" فلا يوجد معنى واضحًا في قول أحدهم إنّ ألمًا ما هو ضعف ألم آخر أو ليس ضعفه.[1]

وينطبق الأمر نفسُه على الاعتقادات والأحداث القضويّة الأخرى، ويوجد تقليد فلسفي قديم لمحاولة قياس قوّة اعتقاد شخص بقضيّة ما (فرضٍ ما) بتحديد الأفعال التي لدى ذلك الشخص استعداد لأدائها (بالمحصلة، ما هي النّيات التي يمكن أنْ يكتسبها) في ظروف مختلفة.[2] ولكن حتّى إذا سلّمنا بكلام الشخص بخصوص كيفيّة تصرّفه في ظروف

---

(1) هذا رغم واقع أنّ "الفيزياء النفسية" قد حاولت قياس قوّة الأحاسيس خلال 150 عامًا الماضية، انظر مقال "الفيزياء النفسية" من D, R, J, Laming الذي حرره Richard l Gregurey في دليل أوكسفورد للعقلThe Oxford companion to the mind الطبعة الثانيّة مطبعة جامعة أوكسفورد، 2004، "فكتب معظم الناس لا يدرون أنّ "نصف الحمل" يعني...، بالنتيجة لا توجد طريقة لقياس الإحساس منفصلة عن قياس المنبه الفيزيائي

(2) نشأ هذا التقليد من عمل F, P, Ramsy ("الحقيقة والاحتمال" في كتب أصول الرياضيات ومقالات منطقيّة أخرى، مطبعة روتلردج وكيفن باول، 1931) ونقيس نمطيًّا درجة اعتقاد شخص ما بقياس ("الاحتماليّة الذاتية" الذي يصفها بها) بأقلّ الاحتمالات التي يعتقد أنّها سوف تكون مجهزة للرهان على صحتها، فإنِ اعتقدوا أنّ شخصًا ما مستعدًّا ليراهن بـN جنيها بأنّ Q صحيحة باحتمال 3 إلى 1 (بحيث يربح 3N إن ظهر أنّ Q صحيحة، ولكن يخسر N التي تخصّه إن ظهر أنّ Q خاطئة) ولكن ليس على احتمال أخفض من ذلك (مثلًا 2 – 1)، فهذا يعني – بادّعائهم – أنّه نسب إلى Q احتماليّة 1\4 (لأن ما سيربحه بنظره عندئذ مضروبًا باحتماليّة ربحه سيعادل ما سيخسره مضروبًا باحتماليّة ما يخسره) ولكن تلك الطريقة للتقييم للاحتماليّة الذاتيّة ستعطي أجوبة مختلفة تتفاوت مع الكميّة التي سيتمّ الرهان بها؛ قد يراهن أحدهم ب 10 جنيهًا 3 – 1 ولكن مع 100 جنيهًا لن يراهن إلّا على احتمال 4 – 1، ممّا يبين أنّ رغبة الناس بمبلغ من المال لا تزداد نسبيًّا مع المبلغ، وبالتأكيد سيتفاوت كيفيّة زيادتها مع رهان الشخص، والناس لها رغبات واعتقادات أخلاقيّة تؤثر إنْ كانوا سيراهنون أم لا، وهذا ليس له علاقة بحجم المبلغ الذي قد يربحونه، ونقول مرّة أخرى لا يعطى أيّ من هذه المعلومات الحاصلة من اعتقاد

مختلفة، لا يمكننا أنْ نستخدم هذه المعلومات لقياس قوّة اعتقادات الشخص ما لم نتمكّن من قياس قوّة رغباته (وقياس الاعتقادات الأخلاقيّة) في تلك الظّروف بناءً على مقياس ما، فكما رأينا، إنّ كيفيّة تصرف الشخص لا تعتمد فقط على اعتقادِ ذلك الشخص بما ينتج عن فعله، ولكن تعتمد على مقدار رغبته بتلك النتيجة (أو اعتقاده بأنّه من الخير أنْ ينجز)، يمكننا قياس قوّة رغبات الشخص نسبة لرغبات أخرى بناء على ما يخبرنا به الشّخص؛ وفي حال افترضنا افتراضًا غير ملائم بأنّ حالة دماغ الشخص وبقيّة حالة عقله قد بقيت هي نفسها بالضبط، قد نكون قادرين على وضع توقّعات لأي نيّة سيشكلها الشخص دون معرفة القيمة المطلقة لرغبته، وهكذا على سبيل المثال، إنْ حصل هذا الشخص البارحة على الطّعام من خزانة ولديه اليوم رغبةٌ للأكل أقوى من رغبته البارحة، مع اعتقاد لا يقلّ قوّة عن اعتقاد البارحة بوجود طعام في الخزانة (وبقاء كلّ ما سوى ذلك في عقل ودماغ الشخص على حاله) فستدفع هذه الأمور مجتمعة لتشكيل نيّة للحصول على الطعام، ولكن لكي نضع توقعًا بخصوص ما الذي سيفعله الشّخص في أيّ ظروف جديدة (حيث توجد رغبات أخرى وحالات دماغيّة مختلفة قليلًا) يلزمنا أنْ نعلم القيمةَ المطلقة لقوّة اعتقاد الشخص ورغباته في ذلك الوضع بناءً على مقياس موضوعيobjective scale - تمامًا كما يلزمنا معرفة الكتل الدقيقة والسرعات الدقيقة لكرتي بلياردو لنتوقّع بدقّة ما الذي ستكون عليه سرعتهما بعد اصطدام معين، ويزداد كلّ هذا تعقيدًا بواقع أنّ الناس لا تتصرّف دائمًا بناءً على اعتقاداتها الأخلاقيّة بطريقة تعكس "قوّة" تلك الاعتقادات (بالمعنى الذي تكون فيها الاعتقادات قوية)، ويقول كلّ ذلك إنّه لا يمكننا أنْ نشتق من بيانات اعتقاد المرء لما سيؤدّيه من أفعال تحت ظروف مختلفة أي قيم عدديّة مطلقة مستقلة عن الوضع situation - independent لقوى اعتقاداته ورغباته.

وهكذا هل يستطيع علمُ الأعصاب أنْ يقدّم تلك القيم الدقيقة التي لا يمكن للأفراد

الشخص عن كيفيّة تصرفه في مواقف مختلفة أي قيم عدديّة دقيقة للاعتقادات والرغبات وغيرها، والتي تمكننا من حساب كيف يتصرّف في موقف جديد مختلف

تقديمها بالاستبطان؟ قد يكشف علمُ الأعصاب بمقياس عامّ يعكس تأثير مختلف الأحداث العقليّة أنّ النشاط الأكبر لأنواع معيّنة من الحدث الدماغي تقوّي (مثلًا) الاعتقادات التي سببتها تلك الأحداث الدّماغية، ولكن لكي نتنبأ بتأثيراتها يلزمنا معرفة مقدار الزّيادة في قوة الاعتقادات الناشئة عنها، وهكذا يلزمنا نظريّة يمكننا عبْرَها حساب هذه الزيادة، نظريّة تعطي نتائجَ متوافقة مع البلاغات الذّاتيّة للأشخاص بخصوص القوى النسبيّة لاعتقاداتهم ذات الصّلة، ولكن على الرغم من أنّ كلّ أدمغة البالغين تقريبًا لها الأجزاء المترابطة بالوصلات نفسها - المهاد thalamus، الحصين hippocampus، اللوزة amygdala، وغيرها؛ فإنّها تتفاوت بالحجم ولها توصيلات مختلفة مع بعضها البعض في مختلف الأشخاص، وكذلك فإنّ الدّارات الدماغية، وسرعات تنبيه العصبونات، إلى آخره، التي تدعم الاعتقادات في مختلف الأشخاص، تختلف جدًّا بين بعضها البعض بحيث يكون من الصّعب أنْ نعرف كيف يمكن إيجاد صيغة عامّة تجمع سمة للأحداث الدماغيّة مع قوة مطلقة للأحداث العقليّة التي تدعمها.(1) ونقول مرّة أخرى أنّه لا يمكننا الحصول إلاّ على قائمة طويلة من أنواع نشاط الدماغ التي تزيد أو تنقص قوة أنواع الأحداث العقلية.

وهكذا فجزءُ نظريّة عقل - دماغ الذي يتوقّع النيات البشريّة وبالتالي يتوقع الأفعال البشريّة سيتألّف من عددٍ هائل من القوانين المعينة، التي تربط الأحداث الدماغيّة

(1) للاطّلاع على خلاصة لهذه الفروق بين البشر؛ انظر كتاب ميشيل Michael Gazzaniga لمن التغيير who›s change؟ مطبعة هاربر كولينز، 2011، الصفحات 195 - 8، ولمثال واحد؛ انظر ورقة ميشيل ب ميلر B, Millar Michael وآخرون، "الفروق الفرديّة الممتدة في تنشيط الدماغ المترافق مع استرجاع دوري episodic عبر الزمن"، مجلة علم الأعصاب الإدراكي، 14 - 1200 ،(2002) 14:8، بيّن هؤلاء المؤلفون أنه متى سئل الأشخاص عن تذكّر كلمات سبق أن أظهرت لهم، رغم أنّ معظم الأفراد في هذه العمليّة شملت العمليّة عندهم تنشيط القشرة الجبهيّة الأماميّة اليمينيّة right anterior Prefrontal cortex كما شملت تنشيط أجزاء مختلفة من تلك القشرة، وفي أماكن أخرى مختلفة عند كلّ من الأفراد المختلفين، وعندما أعاد الأفراد الاختبار بعد عدّة أشهر لاحقًا فقد نشط كلّ فرد منهم الأماكن المشابهة في دماغه في كلّ مناسبة، وهذه التباينات بين الأفراد كانت مرتبطة مع اختلافات في قدرات الذاكرة واختلافات في صفات الشخصية.

بالأحداث العقليّة التالية (وبعضها أحداث واعية) وتربط هذه (مع أحداث دماغيّة أخرى) مع النّيات التالية، ويكون لها الشكل التالي:

الأحداث الدماغيّة (($B1 + B_2 + ..., BJ$) + الإحساسات ((MJ M1) + الاعتقادات (بما فيها الاعتقادات الأخلاقية) (MJ ..., MK) + الرغبات (MK ... Ml) ← النيات Mn)) + الاعتقادات (عن كيفيّة تنفيذ النيات) (MP ...... Mq) + الأحداث الدماغيّة ← حركات جسدية، تحددB الأحداث في العصبونات الفردية، ويشمل كلّ قانون عددًا كثيرًا منها؛ وتحدد M الأحداث العقليّة مع محتوى قابلًا للوصف بعبارة قصيرة ولها قوة معينة، ونقول مجددًا كلّ قانون سيشمل عددًا كبيرًا من هذه، إنّ قوة النيّة تقاس بشدّة محاولة الفاعل لأداء الفعل المقصود، ومعنى السهم «يسبب».

سيوجد عددٌ هائل من مختلف القوانين لكلّ شخص يربط الحالات الدماغيّة الشاملة مع الحالات العقليّة الشاملة، بما فيها الحالات الواعية الشاملة، ويربط هذه والحالات الدماغيّة التالية بالنّيات التالية، وهكذا لا يمكننا أنْ نحسب ما الذي سيفعله الشّخص في مناسبة ما عندما يكون له مجموعة واحدة من الأحداث الدماغية، والاعتقادات، والرغبات، بناءً على ما الذي فعله ذلك الشّخص (أو شخص آخر) في مناسبة سابقة عندما كان له مجموعة أخرى تختلف فقط باعتقاد واحد؛ لأنّه لا يمكن أنْ توجد قاعدة عامة بخصوص تأثير ذلك التغير الوحيد لاعتقاد فقط على مجموعات مختلفة من الاعتقاد والرغبة، سيختلف أثرُ التّغير بحسب المجموعة السابقة وبحسب الأحداث الدماغيّة المرتبطة بها، ولكنْ لا يوجد لأيّ كائن بشري على الإطلاق حالة دماغيّة وحالة عقليّة شاملة نفسها في أيّ زمنيْن، أو مشابهتين لأيّ شخص بشري آخر في أي وقت؛ وأقول إنّ أيّ كائنٍ بشري يسعى لاتّخاذ قرار أخلاقي صعب ليس له الحالة الواعية نفسها على الإطلاق، فضلًا عن الحالة الدماغيّة نفسها من حيث نشوء الوعي وتحديد انتقالاته، وذلك مقارنة بوقت آخر أو شخص آخر على الإطلاق؛ لأنّ اتخاذ قرار أخلاقي مختلف يشمل اعتبار كثير من الاعتقادات والرّغبات المختلفة المتضاربة، وستختلف الظروف

لكلّ قرار، وسيكون الفاعل (بشكل واع أو غير واع) متأثرًا جدًّا بتفكّره وقراره الأخلاقي السابق.

تأمّل شخصًا يقرّر كيف سيصوت في انتخابات وطنية، سيكون لذلك الشخص اعتقادات عن القيمة الأخلاقيّة لمختلف سياسات كلّ حزب، واحتماليّة تنفيذ كلّ حزب لسياساته؛ وسيرغب بالتّصويت لهذا المرشح أو ضدّ ذلك المرشح (إذ يعجبه فلان أو لا يعجبه) لأسباب مختلفة متنوعة؛ وسيرغب بالتّصويت بالطريقة التي صوّت بها والداه (أو بطريقة مختلفة عنهما) وهكذا، وسيكون لهذا الشّخص اعتقادات ورغبات مختلفة قليلًا من هذه الأنواع، تختلف قليلًا عن تلك التي عند أي ناخبٍ آخر تقريبًا، كما أنّ ذلك الجزء من حالة دماغ النّاخب الشاملة التي تحدد قوة أحداثه العقليّة المختلفة، وكيف سيتفاعل عقلانيًّا معها، وستختلف غالبًا بالتّأكيد عن تلك الموجودة عند أي ناخب آخر، ولأنّه لا يمكن أنْ تقع سابقًا الحالة الواعية الشاملة نفسها بالضبط على الإطلاق مع ارتباطاتها الدّماغية، فلا يمكن أنْ يوجد أيّ دليل يدعم قانونًا من نظريّة عقل - دماغ لتتوقع ماذا سيحدث هذه المرّة، فما قد يحدث أنّ حالةً واعية مشابهةً جدًّا قد وقعت في مناسبة سابقة (عند الناخب نفسه أو غيره) وارتبطت بحالة دماغيّة لا تختلف كثيرًا، بحيث تدعم قانونًا مفصلًا لتأثيرات تلك الحالة الواعية المشابهة، لكنّ هذا القانون المقترح (بسبب الاختلاف البسيط في الأحداث الواعية والدّماغية) سيجعل فقط ما سيحدث هذه المرّة محتملًا، وسيكون القانون نفسه ضعيف الدعم جدًّا إذ يدعمُه دليلٌ واحد يخصّ ما حدث في مناسبة سابقة واحدة.

وما ينطبق على مثال النّاخب ينطبق بشكل أفضل على القرارات الأخلاقيّة المختلفة التي يكابدها الأشخاص من وقت لآخر: إنْ كان سيبدأ علاقة جنسية، يتزوج، ينجب أولادًا، يترك زوجته أو تترك زوجها، يقبل عملًا جديدًا، ينتقل إلى منزل جديد، يترك عملًا ليعتني بوالدين مسنّين، ينضمّ إلى جماعة دينية، إلى آخره، ستشمل كلّ حالة ممّا سبق الكثير من مختلف الأحداث الدماغية، وتختلف الحالة الواعية لشخصٍ يعاني

بخصوص ما سيفعله عن الحالة الواعية لشخص آخر يعاني بخصوص قرار من النّوع نفسه، ستختلف تصوّراتنا واعتقاداتنا عن الآخرين ذوي الصلة بهذا، كما ستختلف الاعتقادات الأخلاقيّة والرّغبات وقوتها، التي نستدعيها إلى عمليّة اتخاذ القرار، وكذلك ستختلف الأحداث الدماغيّة التي تدعمها.

أضفْ إلى كلّ هذا النّقاطَ التي ذكرناها في الفقرة الثّانية عن الصعوبة المتضمنة في الحصول على الدّليل المطلوب لدعم أيّ نظريّة عقل - دماغ، ووصلت إلى نتيجة بأنّ توقّعًا بخصوص قرار أخلاقي صعب سيتّخذه أحدهم، وبالتّالي توقّع الفعل الناتج الذي سيؤديه، لا يمكن أنْ يكون مدعومًا بدليلٍ كافٍ لجعله محتمل الصحّة، فالأدمغة البشريّة والحياة العقليّة البشريّة أعقد بكثير من أنْ تمكّن البشر من فهمها تمامًا، إنّ هذا الاستنتاج يتوافق طبعًا مع كوْن السلوك البشري محدّدًا مسبقًا "حتمي" (ولكنّ قوانينه معقدة جدًّا بحيث لا يمكن استنباطها من مجموعة محددة من بيانات الأحداث الدّماغيّة والعقليّة السابقة)، أو يتوافق الاستنتاج مع كوْن السّلوك البشري غير محدّد مسبقًا تمامًا، من أحداث دماغيّة مسبقة، ولكنْ لهذا الاستنتاج نتيجة مهمّة وهي أنّ تلك الأحداث الدماغيّة والتي تسبب بشكلٍ أكثر مباشرة الحركاتِ التي تشكل الأفعال البشريّة ذات الأهميّة الأخلاقيّة الأعمق لا يمكن على الإطلاق أنْ تكون قابلة للتوقّع بشكل كلي.

4 - الفيزياء ولا حتميّة الدماغ:

أشرتُ في الفصل الرّابع أنّ تفسير اللّاحتميّة الطبيعيّة للنظريّة الكموميّة له نتيجة بأنّه لا يمكن لأي نظام فيزيائي أنْ يكون حتميًّا بشكل كلّي، وأنّه قد توجد أنظمة تسبب فيها أحداثًا غير حتميّة من مستوى صغير آثارًا على المستوى الكبروي large scale، ومن الممكن أنْ يكون الدماغ نظامًا من هذا النّوع تمامًا، وكما رأينا في الفصل الرّابع، توجد نظريات اشتقّت من النظريّة الكموميّة وتدعي تفسير كيفيّة تأثير النّيات على الأحداث الدماغية.

وعلى كلّ الأحوال إذا كان تسلسُل الأحداث الدماغيّة يجب أنْ يتبع قوانين النظريّة الكموميّة فبالتّأكيد سيكون من النادر أنْ يؤدّي تغيرًا صغير الحجم جدًّا في الدماغ (إنْ

بقي ضمن حدود عدم التعيين المذكورة في مبدأ اللاحتميّة لهايزنبرغ Heisenberg) إلى إحداث فرق بخصوص أي الحركات الجسديّة يؤدّيها فاعل ما، وستبقى الحالة طبيعيًّا أنّ أيّ أحداث دماغيّة تسبب أي حركات جسديّة ستكون غير متأثّرة بالتّباينات ضمن تلك الحدود، وهذا يعود إلى أنّ «بعض» التباينات فقط ضمن هذه الحدود ستُحدث فرقًا بخصوص نقل الكمون إلى عصبون مجاور، يندر نسبيًّا أنْ يحدث الكمون المنقول في مشبك عصبيّ أيّ فرق مهمّ (نظرًا لكلّ التغيرات الأخرى في الكمون الناشئة عن المشابك الأخرى للعصبون) بخصوص إنْ كان العصبون سيتنبّه أم لا، كما أنّ تنبه عصبون واحد يندر نسبيًّا أنْ يحدث أيّ فرق مهمّ (نظرًا لسلوك العصبونات الأخرى) بخصوص حدوث حركة جسديّة ما، وكما كتبت في الفصل الرّابع، لا نعلم بكلّ بساطة كم هو «بعض»، ولا نعلم «نادر» كم هو نادر نسبيًّا.

ولكنّي قد حاججت مسبقًا بأنّ معظم نيّاتنا التنفيذيّة تتبع حتمًا لنياتنا النهائيّة واعتقاداتنا، وحاججت أيضًا بأنّه في حالة النيات النهائيّة إنْ لم يكن عندنا اعتقادٌ أخلاقي متنازع عليه؛ فسنشكّل حتمًا نيّة لفعل أشدّ شيء نرغبه؛ وإن لم يكن لدينا رغبةٌ متنازعة فسنشكّل حتمًا نيّة لفعل ما نعتقد أنّه الأفضل، وبناء على ما افترضته مسبقًا، بأنّ كلّ اعتقاداتنا ورغباتنا في وقت محدّد يسبّبها بالمحصلة أحداث دماغيّة سابقة، فأيّ نيّة نشكلها في هذه الحالات ستكون مشكّلة كذلك، وهكذا في هذه الحالات، فأيّ تسلسل من الأحداث الدماغيّة يؤدي إلى فعلٍ قصدي سيكون مسببًا بنيّة وهي مسبّبة من قبل أحداث دماغيّة تسبب اعتقاداتنا ورغباتنا؛ وهكذا يكون دور النيّة مجرّد السماح permissive، فنحن نسمح لأحداثنا الدماغيّة بالتسبب بهذه الحركات التي قد وضعت بالفعل على الطريق من قبل لنؤدّيها، وبالتالي نعتبر هذه الحركات أفعالًا قصدية؛ وسيكون من المخالف لنيّتنا أنْ نتدخّل في هذه العملية، وكلُّ أفعالنا القصديّة تقريبًا هي هكذا.

لكنْ مع غياب أيّ اعتقاد أخلاقي ذي صلة إنْ وجد عندنا رغبتان متنازعتان (أو أكثر) من القوة نفسها لأداء فعلين متقابلين، أو إنِ اعتقدنا أنّه يتكافأ أخلاقيًّا من ناحية

الخير أداء أي الفعلين المتقابلين (أو أكثر من فعلين) ولا تفضل رغبتنا أحدهما على الآخر، وعلينا اتّخاذ قرار؛ ولكن نعتقد أنّه لا يهمّ كيف نختار، فإنّ أيّ سبيل نتّخذه سيكون عقلانيًّا؛ وهكذا فلا يوجد سبب لنتدخل في ماهيّة ما ستقرّره الأحداث الدماغيّة أو العقلية.

ما يهمّ فقط هو حالةُ تعارض أقوى اعتقاداتنا الأخلاقيّة مع أقوى رغباتنا، فعندها يجب علينا أنْ نتّخذ قرارًا مهمًّا بخصوص أيّ فعل نؤديه، وفي هذه الحالة يوجد بوضوح عملياتٌ دماغيّة تدفعنا إلى فعليْن مختلفين غير متوافقين، على شكل أحداث دماغيّة تجلب انتباهنا إلى اعتقاداتنا الأخلاقيّة وأحداث دماغيّة أخرى تسبّب رغبات مناقضة، إنّ رغباتنا الأقوى هي ميولنا inclination الأقوى وسوف تحدّد حتمًا ما الذي سنؤدّيه ما لم نجبر أنفسنا على أداء الفعل الأمثل، وهكذا فالعمليات الدماغيّة التي تسبّب أقوى رغبات الفاعل سوف تحدّد بالنهاية ما الذي سيفعله ما لم يتدخّل هو بالعمليّة، وفقط في هذا الوضع الصّعب من وجوب اتّخاذ قرار أخلاقي بخلاف حالات أخرى، يكون لدى الفاعل سببٌ وجيه للتدخّل في العمليات الدماغية، وأظنّ أنّ البشر يواجهون بالمتوسط مثل هذه الخيارات ربّما مرّة يوميًّا؛ لكن من الواضح أنّ هنالك أناسًا ذوي ضمائر تواجههم هذه الخيارات أكثر من ذلك، وهنالك آخرون أقلّ حساسيّة للمعضلات الأخلاقيّة فربّما تجابههم القرارات الأخلاقيّة الصّعبة مرّة واحدة في الشّهر فقط.[1] لكنْ بالنسبة لجميع

(1) توجد دراسة حديثة عن تواتر "الرّغبة المختبرة" وعن محاولات مقاومتها عبر "قوّة الإرادة" عند الألمان الذين يعيشون قرب فورذبرغ Wurzburg، وقد خلصت الدّراسة إلى أنّ الشخص البالغ يمضي بالمتوسط تقريبًا ثماني ساعات يوميًّا يشعر بالرغبات، ويقاومها في ثلاث ساعات، ويستجيب في نصف ساعة لرغبات قاومها مسبقًا" ! مقالW, Hoffmann وآخرون، "ما يرغبه الناس ويشعرون بالتنازع حوله، ويحاولون مقاومته في الحياة العادية" مجلة علم النفس psychology science، 23 (2012)، 582 – 88، لكنّ الجداول التفصيليّة التي تذكر أيّ الرغبات تمت مقاومتها ولأي أسباب تقول بأنّ ما يسميه المؤلفون "النزاهة الأخلاقية" moral integrity كانت سببًا نادر الحدوث لمقاومة الرغبة، وبالتّالي يبدو أنّ الحالة الطبيعيّة لمقاومة الرغبة هي فقط الحالة التي يكون فيها للمرء رغبة أقوى، وفي هذه الحالة، كما حاججت في النّص، فإنّ القوى النسبيّة للرغبات ستحدّد حتمًا المحصلة، تنشأ المنازعات الأخلاقيّة فقط

الناس بالتأكيد فإنّ المرّات التي يجابهون قرارًا أخلاقيًّا صعبًا نادرةٌ بالمقارنة مع كلّ المرّات الأخرى التي يشكّلون فيها نيّات، وهكذا فنسبة المرّات التي تكون التباينات في الدّماغ ضمن حدود هايزنبرغ Heisenberg

ستحدث فرقًا في حركاتنا قد يترافقcoincide تمامًا مع الجزء من المرّات التي نجابهها ونضطرّ إلى اتّخاذ قرارٍ أخلاقي صعب، وبناءً على هذا النموذج كلّما كانت الاحتماليّة الطبيعيّة أكبر ليكون تسلسل أحداث في الدّماغ مؤدّيًا بالنهاية إلى وقوع (أو عدم وقوع) حركات جسديّة معينة. كلما كانت الرّغبة أقوى، والتي قد تسبّب مراحلها الأوليّة الفاعل ليسمح باستمرارها، ولكن في هذا الوضع من وجودِ نزاع مع معتقداته الأخلاقيّة فإنّ لدى الفاعل سببٌ ليتدخّل؛ ولكن كلّما كانت الاحتماليّة الطبيعيّة أكبر (نسبة للاحتماليّة الطبيعيّة لتسلسل أحداث الدماغ المسبّبة للفعل المعتقد أنّه الأفضل) كلّما ازدادت صعوبةُ التدخّل من الفاعل، وبالتّالي يقلّ احتمال تدخله، ومع ذلك يمكن للفاعل في هذا النّموذج أنْ يجبر نفسه على الفعل الذي له أقلّ رغبة، ويعتقد هو أنّه سيكون الأفضل للأداء (رغم وجود مجرّد ميلٍ أضعف لأدائه)، وسيكون متوافقًا compatible مع النظريّة الكموميّة أنْ يؤدّي الفاعل الفعلَ الذي له أقلّ رغبة فيه عبر نيّته أنْ يؤدّي ذلك فيسبّب تسلسلًا لأحداث دماغيّة تجلب نتيجة هي أقلّ احتمالًا طبيعيًّا، (يعطي هذا النّموذج طريقة لقياس قوّة رغبة ما (نسبة إلى قوة رغبة منافسة تشمل رغبة أداء فعلٍ يعتقد أنّه الأفضل) وعبر درجة هذا الاحتمال الطبيعي، تكون الإمكانيّة التي شكّكت بها مسبقًا)، وهكذا قد يمكن للبشر اتّخاذ قرارات أخلاقيّة صعبة لا يدفعون سببيًّا بالكامل لأدائها، بطريقة تتوافقُ مع الاتساق الكاملconformity لعمل الدماغ مع قوانين النظريّة الكمومية.

ولكنْ حتّى إنِ اتّضح أنّ النظريّة الكموميّة لها نتيجة أنّه من غير المرجح جدًّا أنْ يحدث تغير في الدّماغ ضمن حدود هايزنبرغ يمكنه أنْ يؤثّر على نمط حركاتنا الجسديّة

عندما يعتقد أحدهم أنّه سيكون خيرًا عامًّا أن يقاوم رغبة ما لسبب غير أنّه يرغب بأداء شيء آخر لا يتوافق مع تحقيقها.

بالتّواتر الذي يقوم فيه البشر باتّخاذ القرارات الأخلاقيّة الصعبة، أو إنِ اتّضح أنّ النظريّة الكموميّة قد استبدلتها نظريّة حتميةdeterministic (محتملة الصّحة جدًّا) تجعل سلوك الأنظمة الفيزيائيّة غير الدماغ قابلة للتنبّؤ تمامًا، فينتج حتمًا بناء على الحجّة في الفصل الرّابع أنّه لن يكون ممكنًا تمامًا توقع السلوك الدّماغي بواسطة نظريّة فيزيائيّة فقط؛ لأنّه إنْ كانت الحالة أنّ كلّ حادث دماغي قد سببه حادث دماغي آخر بطريقة حتميّة تمامًا بحسب القوانين الفيزيائية؛ فإنّ نيّاتنا لن تسبب أحداثًا دماغيّة - وقد حاججت في الفصل الرّابع أنّه لا يوجد دليل يجعل من هذه النتيجة أمرًا محتملًا، إذ يجب على النّظريّة الكموميّة أو نظريّة منافسة أنْ تجد مكانًا لتأثير النيّة في الدماغ، لتتمكن تلك النظريّة من تقديم تفسير كافٍ تمامًا للدماغ، وكما قد ناقشت بالفعل في هذا الكتاب لا يجوز أنْ نستغرب جدًّا أنْ تختلف الأدمغة (أدمغة البشر وربّما الحيوانات العليا كذلك) عن الأنظمة الفيزيائيّة الأخرى، نظرًا لأنّ الدماغ بخلاف نظام فيزيائيّ آخر - بعيدًا عن مسألة هل تسبّب النّيات أحداثًا دماغيّة أم لا تمامًا - من حيث أنّ الأحداث الدماغيّة تسبّب أحداثًا واعية لا تحصى، وإنْ كانت النّيات تسبب أحداثًا دماغيّة في ضوء الاعتقادات والرغبات، فعندها، قد ناقشت للتّو، فكيفيّة تفاعل هذه لتعطي نيّة في حالة القرارات الأخلاقيّة الصعبة سيكون أمرًا معقدًا جدًّا بحيث لا يمكن التنبّؤ به وفق أي نظريّة عقل - دماغ يمكن أنْ يبرّرها الدليل بشكل جيد.[1]

5 - ما الذي يمكن أنْ يكتشفه علمُ الأعصاب؟

لقد ادّعيت بأنّ حدود قدرةِ علم الأعصاب على توقّع الأحداث الدماغيّة تنشأ من العدد الهائل من القوانين التفصيليّة التي يجب أنْ تحكم أيّ تفاعل لمختلف الأنواع الكثيرة من الأحداث العقليّة (بما فيها الأحداث الواعية) والأحداث الدماغية، ولكنّ علمَ الأعصاب قد يستطيع أنْ يكتشف وقد بدأ بالفعل يكتشف قوانين العقل - الدماغ التي لا

(1) أعطيت تقييمًا مختصرًا لحجة لوكاش J, R, Lucas بناءًا على مبرهنة غودل Godel's theorem لعدم التعيين للحياة البشريّة الواعية في الملاحظة الإضافيّة H.

تشتمل على هذه التفاعلات المعقدة، وهكذا بدأ يكتشف أيّ الأحداث الدماغيّة المحدّدة تكون ضروريّة وكافيّة لوقوع تلك الأحداث غير القضويّة non - propositional التي لا تشمل النواحي غير القابلة للوصول إليها من الإحساسات، ولكن تشمل فقط نماذج للإحساسات، فللصورة العقليّة النّمط نفسه من خصائص الشكل والحجم كما هي خصائص الأشياء العامّة مثل الأحداث الدماغية، هكذا يوشك علمُ الأعصاب أنْ يكتشف صيغة تشبه القانون يُمكنه من خلالها أنْ يتوقّع عند الفرد الأحداث الدماغيّة التي تحدثها الأشياء العامّة التي ينظر إليها الشّخص والصّور التي يحدثها الشخص عن قصد.[1] ولكن تلك الصيغة لن تخبرنا إنْ كان الشخص يعتبر صورته على سبيل المثال هي صورة جهاز تلفزيون أمْ صورة صندوق براق، وستتفاوت بالتّأكيد أيّ اعتقادات يكتسبها الفرد بخصوص ما يشاهده بحسب اعتقاداته المسبقة عن الطريقة التي تبدو بها مختلف الأشياء، على سبيل المثال بأنّ شيئًا شكلُه كذا وكذا هو جهاز تليفزيون، ولكن إنِ اكتشف عالمُ الأعصاب هذه الاعتقادات المسبقة بطريقة مختلفة عن ملاحظة الأحداث الدماغيّة (مثلًا، من إخبار الأفراد عنها أو بالقياس مع اعتقادات عالم الأعصاب الخاصّة) فعندها يجب أنْ يكون قادرًا على أنْ يتوقّع من الأحداث الدماغيّة للشخص ليس مجرّد شكل الصورة التي ينظر إليها الفرد، بل يتوقّع اعتقاده عن ماهيّة ما يشاهده.

وتنطبق اعتبارات مشابهة على الحواس الأخرى، تعتمد أي كلمات يسمعها الشخص على نماذج الأصوات المحسوسة أكثر من اعتمادها على خصائصها الذّاتية، ولنماذج الأصوات المحسوسة الشّكل القابل للوصف نفسه كنماذج الضّجيج العام، أي اهتزازات في الهواء، وهكذا يجب أنْ يكون من الممكن أنْ نبني صيغة تصفُ كيف تدفع الأحداث الدماغيّة بنماذج معينة من الضّجيج العام لتسبّب نماذج أصوات محسوسة، وبناءً على اعتقادات الناس اللغويّة (اعتقاداتهم عن معاني الكلمات) والقابلة للوصف

---

(1) وضع كاي K, N, Kay وآخرون (2008) طريقة تفكيك الرموز جعلت من الممكن التعرف "من شبكة واسعة من الصور الطبيعيّة الجديدة تمامًا، أي صورة معينة رآها المشاهد" انظر مقالهم "التعرف إلى الصورة الطبيعيّة من نشاط الدماغ البشري" مجلة نيتشر، 20) 452 مارس 5 - 352 ،(2008.

بطريقةٍ أخرى، من المُمكن أنْ نتوقّع من أحداثهم الدماغيّة ما الذي يفهمون أنّه فحْوى ما يقال لهم، وهكذا يجب أنْ يكون العلماء قادرين على ترتيب الجمل بحيث تسمع من قبل "شخص أصم" فقدت أعصابه السمعيّة وظيفتها، وذلك عبر وسيلة من إلكترودات في دماغه تسبّب الأحداث الدماغيّة المناسبة.

قد تحدث الرّغبات لأداء أفعال أساسيّة مع غياب مجموعةٍ كبيرة من الاعتقادات، وبالتالي يمكن لعالِمِ الأعصاب أنْ يكتشف الأحداثَ الدماغيّة التي هي أسباب الرغبات المباشرة لتشكيل نيات لأداء أفعال أساسيّة ذرائعيًّا، وهذه نيّات يمكن امتلاكها مستقلّة عن أيّ اعتقادات مثل نيّة الشرب أو الحكاك، كما يمكنه اكتشاف الأحداث الدماغيّة التي هي التّأثيرات المباشرة للنيات لأداء أفعال أساسية من نوع يؤدّى طبيعيًّا لأداء فعل أقلّ أساسيّة منها، مثل تحريك يد، أو التلفظ بصوت معين، وهذا يسمح له أنْ يتحرّى الشيء الذي "احتبس في" الناس وهم يحاولون أداءه، وبالتّالي يعدّوا جهازًا يمكّنهم من النجاح في ذلك.[1] ولكن لكي نتوقّع أيّ فعل غير أساسي توجد عند الشخص نيّة لأدائه، يحتاج عالمُ الأعصاب أنْ يعلم اعتقادات الشّخص بخصوص أي الأفعال الأساسيّة سوف تحقق أداء الفعل غير الأساسي، وبالتّالي نحتاج إلى معرفة الاعتقادات اللغويّة للأشخاص لكي نعلم أيّ افتراضات تقابل أيّ أصوات يحاول الأشخاص التلفظ بها.

قد يستطيع علمُ الأعصاب أنْ يقوم بأنواع متنوّعة من التوقّعات الإحصائية، بحيث أنّ تغيّرًا في نموذج أنواع معينة من الأحداث الدماغيّة يحتمل أنْ يؤدّي إلى زيادة أو نقصان في قوة أنواع معيّنة من الرغبة أو الاعتقاد، وبالتّالي يجعل من الأكثر احتمالًا تشكيل نيّات معينة، وبالتالي قد يتمكّن علمُ الأعصاب أنْ يكتشف كيف تؤثّر أحداث دماغيّة معينة على القوى النسبيّة لأنواع عامّة جدًّا من الرّغبة (مثلًا، الرغبة بالشّهرة أو القوة)، فالرغبات تؤثّر ولكن، عندما يكون لدى الشخص أيضًا رغبات واعتقادات أخلاقيّة

(1) انظر العمل الذي وصفه كيليس S, Kellis وآخرون "تفكيك شيفرة الكلمات المنطوقة باستخدام كمونات الحقل الموضعي المسجلة من سطح القشرة الدماغيةِ" مجلة الهندسة العصبية، 10 - 1 ،(2010) 7.

متنافسة، لا تحدّد نيّات الشخص، وبالتّالي لا تحدّد سلوكه، وتحديد نيّة تميل رغبة عامّة للتسبب بها يعتمد على اعتقادات الشخص (مثلًا كيفيّة الحصول على الشهرة)، وهكذا نقول مرّة أخرى إنّه في غياب صيغة لحساب الاعتقادات من أي درجة تعقيد انطلاقًا من الأحداث الدّماغية، وفي غياب صيغة لحساب النّيات انطلاقًا من الاعتقادات والرغبات المتنافسة والأحداث الدماغية، فإنّ أقصى ما نؤمله هو التوقّعات الإحصائيّة بحيث أنّ امتلاك الأحداث الدّماغيّة لكميّة فيزيائيّة أقلّ أو أكثر يقابله احتمال أعلى أو أقلّ للرغبة بأداء كذا وكذا، وبالتالي يحتمل أنّ نسبة أكبرَ من الأشخاص سيؤدّون كذا وكذا، ولذلك فإنّ المخدرات أو العصبونات المرآتيّة mirror neurons ستعزّز أو تضعف بالفعل الرغبات الإيثارية.[1] أو تقوي أو تضعف رغبة ارتكاب الانتحار، لكنّ هذه الزيادات والانخفاضات للرغبات لا تعطي إلّا إحصاءات محتملة؛ ولا تخبرك مَن سيفعل ماذا، نظرًا بسبب امتلاكنا كلّنا لرغبات متنافسة مختلفة ذات شدّة مختلفة واعتقادات قيميّة مختلفة من شدّات مختلفة.

لكنْ ختامًا نستنتج من ذلك أنّ علم الأعصاب يجب أنْ يكون قادرًا على توقع ما الذي سيفعله أفراد البشر لكي ينفّذوا تعليمات عامّة معينة من نتائجها أنْ يعتمد سلوكهم على رغبة واحدة بسيطة فقط من نوعٍ يسبّبها حادث دماغي مباشرة، على سبيل المثال في تجارب "ليبت" Libet التي ناقشتها في الفصل الرّابع أُخبر الأشخاص الخاضعين للتجربة أنْ يحرّكوا أيديهم في أي وقت خلال فترةٍ قصيرة عندما يقرّرون أنْ يفعلوا ذلك؛ ونظرًا لأنّه لن يكون لديهم أي اعتقادات أخلاقيّة عن متى يؤدّى هذا الفعل، فلا بدّ أنّهم قرّروا أداء الفعل عندما "شعروا بالرّغبة" به، أي كان لديهم رغبة بأدائه، هذه الرّغبة مثل الحكاك itch وبالتّالي يفترض أنّ لها سببًا مباشرًا في حادث دماغي، وإنْ خالف الأشخاص التعليمات، ولم يحرّكوا أيديهم خلال المهلة القصيرة - إمّا لأنّهم لم يشعروا بالرغبة المطلوبة أو لأنّه

---

(1) وجد باول زاك Paul J, Zak وآخرون أنّ زيادة هرمون التوستيستيرون في الرجال تجعلهم أقلّ كرمًا في أوضاع اللعبة التي أنشأها علماء النفس، انظر ورقتهم لعام 2009 "التوستيستيرون ينقص الكرم في لعبة Ultimatum" مجلة PloS ONE، 4 (12)e8330.doi:10.1371 /journal.pone.0008330.:

كان لديهم رغباتٌ منافسة لها (مثلًا، أن يشاغبوا في التجربة) أو كان لديهم اعتقادات أخلاقيّة منافسة (مثلًا، أنّه من غير الأخلاقي المشاركة في التجربة)؛ فإنّ أفعالهم لا تحتسب في تقييم التجربة، وهكذا ففي ظلّ هذه الظروف التّجريبيّة قد يربط علم الأعصاب بين الأحداث الدماغيّة المسبقة مع الحركات التي تسببها، عبر الرّغبة التي تدفع الفاعل ليشكل نيّة نسبب الحركات، ولذلك فإنّ النجاح 100 ٪ في هذه الحالة لتوقع حركات اليد سيكون مستحيلًا تمامًا، ولكن مرّة أخرى نقول بأنّها لا تخبرنا شيئًا بخصوص كيف سيتصرّف الناس في أوضاع تتنازع فيها الرغبات والاعتقادات الأخلاقية.

ولكنْ رغم الإمكانيّة (وفي بعض الحالات رغم تحقّق) كلّ هذا التقدّم في علم الأعصاب، فإنّ الاستنتاج الرئيسي لهذا الفصل يبقى أنّه بالنسبة لتوقّع سلوك الفرد في ظروف توجد فيها متغيرات كثيرة، فإنّ كلّا من الأحداث الدماغيّة والأحداث العقليّة من الأنواع المختلفة والمتنافسة ذات الشّدات مختلفة تؤثّر في المحصلة، وسيحتاج علم الأعصاب إلى صيغة عامّة يدعمها الدليل بقوة ليتمكن من الرّبط بين الشّدات المختلفة لهذه الأنواع من الأحداث ببعضها البعض؛ وهذا أمر بعيد المنال على الأرجح.

6 - احتماليّة أنْ لا يكون السّلوكُ البشري حتميًا تمامًا

وصل النّقاشُ بنا إلى استنتاج (أنّه على الأقلّ في بعض الأحيان) يسبّب البشر (باعتبارهم مادّة عقليّة صرفة) أحداثًا دماغيّة تسبّب بدورها حركات جسديّة ينوون التسبّب بها، وأنّه عندما يتخذون قراراتٍ أخلاقيّة صعبة فلنْ يوجد لدينا دليلٌ يكفي لتوقّع مسبق لما سيقرّرونه، ولكن، حتى إنْ لم يكن من المُمكن توقّع أيّ نيّة سيشكّلونها، وما مقدار شدّتها الفعلية، فما هو السّبب لدينا لنفترض أنّ تلك النيّة (بشدّتها المحدّدة) لم تسبّبها أحداث دماغيّة (بطريقة معقّدة جدًّا بحيث لا يمكن توقّعها)، ففي نهاية المطاف لقد أقرّيت بأنّ نيّاتنا تكون غالبًا مسبّبة - عندما تنشأ من أقوى رغبة وليس لدينا اعتقاد أخلاقيّ يخالفها، أو تنشأ من أقوى اعتقاداتنا الأخلاقيّة عندما لا توجد رغبة تخالفها، وعندما تنفذ ببساطة نيّة نهائيّة ما (بالطّريقة التي نعتقد أنّها الأسرع).

وجوابي عن السّؤال المطروح هو أنّه في تلك الظروف حيث تتعارض الرغبات والاعتقادات الأخلاقيّة مع بعضها البعض، أو عندما يكون لدينا رغبات واعتقادات أخلاقيّة متنافسة متساوية الشدّة، وفقط في تلك الظّروف، نكون واعين لاتّخاذ القرار بين البدائل المتنافسة، ونعتقد عندها أنّه يعود إلينا ما الذي سنؤدّيه، وإلّا فإنّنا نسمح لأنفسنا بالتصرّف وفق ما تمليه رغباتنا واعتقاداتنا الأخلاقيّة، والتي تكون على الأغلب توافق مع العادة فقط، يقول مبدأ البساطة principle of credulity (الفصل الثّاني الفقرة الثّانية) بأنّ الأشياء هي على الأرجح على ما تبدو أنّها كذلك في غياب وجودِ دليلٍ معاكس، وهكذا يفترض بنا أنْ نعتقد أنّه في ظلّ هذه الظروف حيث نعتقد أنّنا نختار دون أنْ ندفع لاختيار الفعل، فإنّنا نختار الأداء فعلًا، ولا يبدو لنا في حالات أخرى أنّنا نختار دون أنْ ندفع للاختيار، وبالتّالي فلا يجب أنْ نعتقد أنّنا نختار دون أنْ ندفع للاختيار، إنّ ظاهراتيةphenomenology الاختيار بين أفعال ممكنة متنافسة، أفعال لا تحدّدها حالتنا العقليّة (رغباتنا واعتقاداتنا القائمة مع شداتها النسبية)، وهذا مختلفٌ جدًّا عن ظاهرياتيّة Phenomenology أداء الأمور اليوميّة التي نؤدّيها قصدًا، بحيث نتوقّع أنْ تكون العمليات الدّماغيّة الكامنة وراءها مختلفة بالمثل، واللاحتميّة الظاهرة للعالم الفيزيائي التي تقول بها نظريّة الكم (انظر الفصل الرّابع، وبالأخصّ الملاحظة 21) تعطينا سببًا إضافيًّا لنتوقّع بأنّ العالم العقلي لن يكون حتميًّا تمامًا.

قد يوجد أشخاص ليس لديهم فرصةٌ جيّدة لممارسة أيّ خيارات ذات قيمة لفترة طويلة؛ كالعبيد الذين لا يجدون فرصةً جيدة حتى للاختيار بين رغبات متساويّة الشّدة (مثلًا، أنْ يمضوا يوم راحةٍ يقومون بهذا الفعل أو ذاك)، ولا يوجد لديهم اعتقادات أخلاقيّة أنّه من الخير أنْ يثوروا ضدّ استعبادهم، وقد يرغب بعضُ الأشخاص المتخلّفين عقليًّا ببساطة بأداء ما يطالبون بأدائه، ويكون لديْهم الاعتقادات الأخلاقيّة بذلك، ويوجد آخرون ربّما لا يملكون ببساطة اعتقادات أخلاقية، وتنحصر اختياراتُهم ضمن اختيارات اعتباطيّة بين بدائل تتساوى الرّغبة فيها، ثمّ هنالك آخرون يملكون اختيارًا بين أقوى

رغباتهم واعتقاداتهم الأخلاقيّة (ويملكون كذلك اختيارًا بين بدائلٍ تتساوى الرّغبة بها أو تتساوى أفضليّتها الأخلاقية)، ولكن أقوى رغباتهم قويّة جدًّا واعتقاداتهم الأخلاقيّة ضعيفة جدًّا، بحيث يشعرون بصعوبةٍ بالغة بمقاومةِ رغباتهم، وبالفعل يكاد يكون حتميًّا ما هو الشّيء الذي سيفعلونه، ويقع مدمنو المخدرات والأطفال ممّن يقعون تحت نفوذ قوي لبالغين مسيطرين في هذا الوضع غالبًا، ولكنْ عندما يدرك العبيد فجأة وجودَ بدائل بسيطة (على سبيل المثال، أنْ يسمح لهم بيوم راحةٍ يقومون فيه بهذا الأمر أو ذاك) أو أنْ يدفعوا إلى وعي بأنه من الخير أنْ يثوروا على العبوديّة، فسيدركون أنّ لديهم اختيارًا، وعندما يصحوا المدمنين من المخدّرات بفعل دواءٍ أو علاج، أو عندما يترك الأولاد المنزل ويلتقون بآخرين لديهم أنماط حياة مختلفة واعتقادات أخلاقيّة مختلفة، عندها يصبحون مُدْركين لحريّة قيمة: "إنّه يعود لي حقًّا ما هو الشّيء الذي سأفعله"، ومعظمنا يعي جدًّا أنّه يعود إليه إنْ كان سيستجيب للإغراء أو يحقّق ما يعتقد أنّه واجبه - أحيانًا نستسلم للإغراء بمعرفتنا ("لماذا يجب أنْ أكون دومًا أخلاقيًّا؟"، "لن يكون ذا أهميّة إنْ لم أكن أخلاقيًّا هذه المرّة») أو نحاول إقناع أنفسنا أنّه ليس لدينا واجب في هذه الحالة، وهكذا مع غياب الدّليل المعاكس (على شكل نظريّة حتميّة عن سلوكنا ضمن هذه الظروف، جُعلت محتملة الصّحة نتيجة لكثير من الأدلة)، ففي هذه الظّروف من المحتمل أننا نختار دون أنْ يكون اختيارنا قد نشأ من مصدرٍ آخر، وحالنا يشبه حالة أنْ نكون مشدودين بحبال مربوطة بأجسادنا ونمارس مختلف درجات القوّة عليها، من السّهل أنْ نستجيب للقوّة الأشدّ، ونتحرّك باتجاهها، ولكن لدينا القوّة لنقاومها.

ومع تجنّبي لاستخدام هذا التعبير حتى الآن، سأقوم لاحقًا بالكتابة عن الفاعل الذي يملك «إرادةً حرّة Free will" بمعنى أنّ الفاعل يتصرّف بنيّة دون أنْ يتمّ تحديد نيته تمامًا من أسباب سابقة، "الإرادة الحرّة" مصطلح يمكن استخدامه بمعانٍ مختلفة، ويلزم تعريفه قبل أنْ يجادل أحدٌ ما بخصوص هل يملك البشر إرادةً حرّة أم لا، وأعتقد أنّ التعريف الذي طرحته للتّو يحيط بالفهم الطّبيعي للادّعاءات حوله من غير الفلاسفة المحترفين؛ أي هل

يملك البشر "إرادة حرّة" أم لا، لكنّ كثيرًا من الفلاسفة يفهمون "الإرادة الحرّة" بمعنى أنّ أحدهم له إرادة حرّة إلى درجة يكون فيها الشّخص مسئولًا أخلاقيًّا عن أفعاله.

وسأتحرّى قضيّة متى يكون الناس «مسئولون طبيعيًّا» عن أفعالهم في الفصل الثّامن، ولكن من الأفضل حاليًا أنْ نتمكّن من نقاش إنْ كان للبشر إرادة حرّة دون أنْ نتحرّى في الوقت نفسه إنْ كانوا «مسئولين أخلاقيًّا» عن أفعالهم.

إنّ ادّعائي أنّ النيات البشريّة، وبالتّالي الأفعال البشرية، ليست محدّدة تمامًا بأحداث مسبقة، الذي بناءً عليه يستحيل أنْ تصبح متوقّعة تمامًا؛ هو ادّعاء قدّمت له ما أعتبره حججًا احتماليّة قوية، من نوع الحجج التي يستدلّ بها على وجود الإلكترونات أو نظريّة التطوّر بالانتقاء الطبيعي، ولكن بالطّبع فإنّ النّظريات العلميّة التي تكون محتملة بناءً على الدّليل المتوفر في وقتٍ قد تبطل بدليل جديد، وفي حالة النّظريات التي تكون فعلًا محتملة جدًّا فهذا من غير المرجّح أنْ يحدث على الإطلاق، وأنا لا أعتبرُ ما قد كتبتُه في هذا الفصل محصن من التأثّر بأيّ اكتشافات علميّة مستقبلية، في حين أعتبر أنّ ما كتبته في كلّ الفصول السّابقة محصنٌ من أيّة نظريّة علميّة مستقبلية، فلا يوجد علمٌ يمكنه أنْ يبيّن أنّ الأحداث العقليّة (بالمعنى الذي أستخدمه) مطابقة للأحداث الفيزيائية، أو أنّه لا توجد نيّات تسبّب أحداثًا دماغية، أو أنّ البشر ليسوا موادّ عقليّة صرفة، ولكنّ حجتي في هذا الفصل تعتمد - بالطّبع - على الادّعاء بأنّه لن يستطيع عالم مستقبلًا أنْ يجد كفاية من أفراد يملكون في وقتٍ محدّد أحداثًا دماغيّة تتشابه بما يكفي على مساحة دماغيّة كبيرة، وعدد كبير كاف من الأحداث العقليّة المتشابهة بما يكفي، بحيث يكون قادرًا على تفحّص إنْ كانت تلك الأحداث ستتبع دومًا النّيات نفسها (بالقوّة نفسها) أم لا، وإنْ أمكن فعل هذا، فإنّي أدّعي أنّها لن تكون متبوعةً دومًا بالنّيات نفسها إنْ أمكن التحقّق منها نفسها لتؤكّد أو تدحض.

7 - حجّة بيربوم وحجّة فان إنفاغن

قدّم كلّ من ديرك بيربوم Derk Pereboom وبيتر فان إنفاغن Peter van Inwagen حججًا تدّعي أنّه من الحتمي إنْ كانت أفعالنا القصديّة غيرَ محدّدة تمامًا، أن يكون النموذج العام لتلك الحركات وكأنّها قد حُدّدت عبر "الصدفة chance"؛ وأنّ

ذلك سببٌ وجيه لنفترض أنّها حددت عبر الصّدفة، وبالتّالي بحسب ادّعائهم لا يوجد سببٌ وجيه لنفترض أنّها محدّدة عبر الإرادة الحرّة لفاعل agent.

وجّهت حجّة بيربوم ضدّ نوع النظريات الذي وصفته أعلاه، والتي تؤكّد أنّه في حين أنّ النّظريّة الكموميّة تحدّد ما يحدث في الدماغ، وبالتّالي يوجد أحيانًا احتماليّة طبيعيّة معينة أعلى من احتمال الصّفر بدرجة معتبرة، وأقلّ من احتمال الواحد (1) لحدوث حركة جسديّة ما، فيمكن للفاعل عندئذٍ التدخّل بحيث يجعل تلك الحركة تقع أو يجعلها لا تقع دون مخالفة قوانين الفيزياء، ويعترض بيربوم بأنّه لو كان ما يحدث في الدماغ يخضع للنظريّة الكموميّة (أو للقوانين الإحصائيّة لأي نظريّة غير حتميّة مشابهة)، فعندها إنْ كان لحدثٍ من نوع معين احتماليّة طبيعيّة للحدوث قدرها P (مثلًا 1\10) فعلى المدى الطويل، استنتج بأنّه "محتمل جدًّا"[1] أنّ أحداثًا من هذا النوع ستقع تقريبًا بنسبة P (مثلًا 1\10) من الوقت، ولكنّه يجادل بأنّ "مقترح مذهب الحريّة الفرديّة libertarian لسببيّة الفاعل القائل بأنّ تواتر الاختيارات الحرّة الناشئة من الفاعل يتراكب dovetail مع احتماليّات فيزيائيّة محدّدة determinate يشمل على تصادفات غريبة ونادرة بحيث تجعله غير ممكن"

وقد حاججت في الفقرات السّابقة بأنّ الفاعل يمكنه فقط أنْ يُحدث اختلافًا في الحركات الجسديّة التي يقوم بها في نوعيْن من الظّروف - عند وجود أقوى الرغبات والاعتقادات الأخلاقيّة المتساوية في القوة أو عند وجود تنازع بين رغبةٍ واعتقادٍ أخلاقي، ففي الحالة الأولى ستتحدد النّتيجة فعلًا عبر "الصّدفة" أي عبر الاحتماليّة الطبيعيّة لمختلف تسلسلات الأحداث الدماغيّة - وكلّما ازدادتِ الاحتماليّة الطبيعيّة لتسلسل منها كلّما ازداد وقوع هذه التّسلسلات على المدى الطويل، ولكن هذا سيحدث لأنّ الفاعل سيسمح منطقيًّا بحدوثها؛ لأنّه ليس لدى الفاعل ميل أو سبب منطقي لأداء فعلٍ

---

(1) ديرك بيربوم Derk Pereboom "العيش دون إرادة حرة Living without Free Will"، مطبعة جامعة كمبردج، 2001، الصفحات 5 - 84.

قصدي محدّد، وعدم أداء فعل قصديّ آخر، أمّا في الحالة الأخرى، كما ناقشت للتو، كلما كان الأكثر احتمالًا أنْ يؤدّي تسلسلُ أحداث دماغيّة إلى حركات جسديّة معينة كلّما كان ميل الفاعل أكبر ليسمح لذلك التّسلسل بالوقوع (على شكل شدّة أقوى رغبات الفاعل منسوبة إلى شدّة الميل الناتج عن اعتقاده الأخلاقي)؛ وهكذا فالأرجح أنْ يسمح الفاعل بوقوعه، وهكذا صحيح إنْ كان الدماغ بكلّيته في الحالة نفسها بالضّبط من النواحي ذات الصّلة في أوقات مختلفة، وعندها «فمن المرجّح تمامًا» أنّه لن يوجد أيّ اختلاف على المدى الطويل، بين التّواتر الفعلي للاختيارات والتواتر الذي سيقع إنْ كانت اختيارات الفاعلين ليست حرّة على الإطلاق، ولكن الرؤية التي تقول بأنّ الفاعل يتدخّل أحيانًا في الدّماغ يمكن أنْ تفسّر لماذا يحدث ذلك الاختلاف، لأنّه كلّما ازدادت قوة الميل لأداء فعل ما كلما ازداد الجهدُ المطلوب لمقاومته؛ ولا يوجد للفاعل سببٌ منطقي لمقاومته إلّا عندما يكون لديه اعتقاد أخلاقيّ معاكس، على الرّغم من أنّه الأمر في حدّ ذاته لا يقتضي أنّ قوّةَ ميل ما يمكن أنْ تُعطى قيمةً رقميّة محدّدة فإنّ المتوقّع أنْ يقوم الفاعلون «على المدى الطّويل» بأداء ما يتطلب جهدًا أقلّ، ولا تتدخل تصادفات «عشوائية»، ولكنْ كما ناقشت من قبل فمِن النّادر جدًّا للأدمغة البشرية أنْ تكون في الحالة نفسها بالضّبط في المناحي ذات الصّلة بل ربّما لا تكون كذلك على الإطلاق خلال الحياة البشرية؛ وكما وردَ في التعليق المشهور لكينيس Keynes "كلّنا موتى على المدى البعيد" وحتى لو عشنا لفترة أطول ممّا نعيشه اليوم، فإنّ ما هو "مرجّح جدًّا" قد لا يقع أبدًا، ولا يوجد سببٌ منطقي لنفترض أنّه في سياقِ حياةٍ قصيرة، أنْ يتصرّف دماغ بشري دومًا بالطريقة الأكثر احتمالًا؛ وإن كانت استنتاجاتي حتّى الآن صحيحة، يمكن للبشر أنْ يضمنوا ألّا تكون كذلك، فأستنتج أنّه ليس باعتراض جيّد على ادّعاء أنّ للفاعلين إرادةً حرّة بناءً على النظريّة الكمومية، القول إنّه "من المرجّح جدًّا" أنّه لن يوجد أيّ اختلاف على المدى البعيد، بين التّواترات الفعليّة للاختيارات، سواء كان للفاعلين إرادة حرّة أم لا

أمّا حجة بيتر فان إنفاغين فهي أكثرُ عموميّة، ولا يفترض مسبقًا أنّ ما يمكن أنْ

يحدث في الدّماغ محدود بالنظريّة الكموميّة، أو أي نظريّة فيزيائيّة أخرى، وصمّمت حجّته لتبين أنّه مهما قام به الفاعلون، فإنْ لم تكن كيفيّة تصرّفهم محدّدة، فما يمكننا فقط أنْ نستنتجه هو أنّ اختيارات الفاعلين هي "مسألة تتعلّق بالصّدفة"[1] وبالمحصلة - رغم أنّ هذه ليست الطريقة التي سيصفُ بها إنفاغين حجّته - فإنّها حجّة وضعت لتبين أنّ اللاحتميّة indeterminism تجبرنا أنْ نفترض عمل مبدأ يشبه القانون، له الصّفة اللاحتميّة نفسها للنظريّة الكمومية، ومن هنا يصل إنفاغن إلى استنتاج مشابه لاستنتاج بيربوم، وإليكم حجّة إنفاغين؛ افترض أنّه في الوقت t_1 كان لدى أليس اختيار أنْ تكذب أو تخبر الصّدق، وأنّها أخبرت الحقيقة، وأنّ خيارها لم يكن محدّدًا مسبقًا، فعندها لنفترض أنّ الله قد سبّب - ولألف مرّة - عودة الكون إلى الحالة التي كانت عندها في الزمن t_1 بالضّبط..؛ فما الذي كان سيحدث؟، سنشاهد نحن المراقبين - بالتأكيد تقريبًا - نسبة ناتج "الصّدق" إلى ناتج "الكذب" وهي تستقرّ إلى، أو تقترب من، قيمة ما..، ولنتخيل أبسط حالة: لاحظنا أنّ أليس تخبر الصّدقَ في نصف مرّات الإعادة، وتكذب في نصف مرّات الإعادة، وإنْ حدث بعد مائة مرّة من إعادة الزمن أنْ صدقت أليس 53 مرّة وكذبت 48 مرّة..، فليس صحيحًا أنّنا سنقتنع بأنّ ما سيحدُث في إعادة الزّمن التّالية هي مسألة تتبع الصدفة؟

وللأسباب المبيّنة أعلاه في الحالات التي يكون فيها للفاعل أقوى رغبة ولا يوجد اعتقادات أخلاقيّة معاكسة لها، أو يكون عنده رغبات من القوّة نفسها غير متوافقة وأقوى اعتقاد أخلاقي، فستكون المسألة حتميّة، ولكنْ عندما يكون لدى الفاعل أقوى رغبات متعادلة بالشّدة واعتقاداتٌ أخلاقيّة متعادلةٌ بالشّدة، فإنّ فان إنفاغين محقّ بادّعائه أنّه من المحتمل جدًّا أنْ تكون نتيجة الكثير من التّكرارات نفسها أنّ سببها الفاعل قصدًا وكأنّها قد سُببت "بالصّدفة"، وقد أقريت بأنّ الإرادة الحرّة لا تعمل في أولى الحالتين، وأنّ

(1) بيتر فان إنفاغين Peter van Inwagen "وتبقى الإرادة الحرة لغزًا» منظورات فلسفيّة Philosophical Perspectives، 14: الفعل والحريّة Action and Freedom 2000 الصفحات 19 - 1.

الصّدفة تعمل في الحالة الثالثة، ولكنْ لمجرّد أنْ سمح عقليًّا أيّ فاعل لها بأداء ذلك، ولكن في الوضع حيث يكون لدى الفاعل تنازع بين ما يرغبه وبين اعتقاد يخصّ ما هو الأفضل لأدائه، فلماذا يلزمنا أنْ نفترض أنّ ناتج سلاسل الاختيارات سيقترب من قيمة ما، ما لم يحدد ذلك قانون فيزيائي مثل النظريّة الكمومية؟

ولادعاء أنّ سلسلة النقش والكتابة الناتجة عن رمي قطعة نقود معدنيّة سيقترب من قيمة P بنسبةٍ للنقش على سبيل المثال هي 3\1 هو أنّ ندعي أنه أنّ سجلت نسبة النقش إلى العدد الكلي لمرات رميك لقطعة النقود لمرات أكثر وأكثر، فإنه بالنسبة لأي قيمة صغيرة δ هناك عدد محدد من الرميات يكون فيها نسبة النّقش تتراوح بين δP + و P - δ، إنْ أعطت السلسلة نقشًا وكتابة وفق التّالي HTTHHHHTHTH فإنّ نسبة النقش (الرأس H) بعد كلّ رمية ستكون 1\1 1\2 1\3 2\4 3\5 4\6 5\7 5\8 6\9 6\10 7\11 وهكذا دواليك، والآن إنْ لم نكن نعلم ما هي الآليّة التي تعطي السلاسل، فلا يمكن أنْ نصل إلّا إلى اعتقاد مبرّر بخصوص إنْ كانت السلاسل ستقترب من الدّليل على ما يحدث في جزء محدّد من السلاسل، ونحتاج أنْ نتفحّص إنْ كانت نسبة النّجاحات متشابهة جدًّا في عدّة قطع منفصلة ذات طول متساوٍ من السلاسل - مثلًا، إنْ كانت نسبة النّقش متشابهة في المائة الثانية والثّالثة والرّابعة من الرّميات مع عددها في المائة رمية الأولى، وسيزيد هذا من الاحتماليّة (الأبستيمية) بأنّ هذا سيثبت (تقريبًا لكلّ) الأقسام المستقبليّة الكثيرة بلا نهاية؛ وإنْ كان الأمر كذلك من الظّاهر أنّ السلاسل متقاربة، ولكن إنْ أصبحت النّسب بالمتوسط في قطعٍ مختلفة أكبر أو أصغر مع زيادة طول السّلاسل، فإنّ هذا سيزيد من الاحتماليّة (الأبستيمية) بأنّ السّلاسل متباعدة divergent وإنْ تباينت النّسب بشكل مُعتبر، بما لا يتّسق مع أي صيغة بسيطة، فإنّ ذلك يترك الأمر بقدر الاحتمال في البدء أي أنّ السلاسل إمّا متقاربة أو متباعدة، ولكن مع الجهل بالآليّة التي تنتج السّلاسل يلزمنا تفحّص عددٍ كبير من القطع قبل أنْ نصل إلى نتيجة تحدّد أيّها كان أكثر احتمالًا أم لم يكن أكثر احتمالًا.

إنّ الدليل على تقارب السّلاسل بدوره سيجعل محتملًا (أبستيميًّا) أنْ يكون للآليّة

المنتجة للسّلاسل تحيز bias أساسيّ من نوع قابل للقياس؛ بحيث أنّ في كلّ مناسبة توجد احتماليّة طبيعيّة معيّنة لها ناتج معين، ولكن إنْ لم يشرِ الدّليل إلى أنّ السلاسل متقاربة، فلن يكون لدينا أيّ سبب منطقيّ للاعتقاد بأنّ الآليّة لها أيّ انحياز أساسي من نوع قابل للقياس.

والآن فإنّ "فان إنفاغين" لم يقدّم لنا أيّ سبب منطقي لنفترض أنّ "أليس" تملك الخيار نفسه في الظّروف نفسها بالضّبط لمائة مرّة أخرى، بالإضافة للمائة مرّة التي أخبرت فيها الحقيقة 53 مرّة، وتقريبًا ستكون نسبة عدد المرّات التي صدقت فيها هي نفسها؛ ودَعْك من أنّ هذا سيكون أيضًا حالَ كثير من قطع السلسلة الأخرى من 100 فرصة لإخبار الحقيقة، إنْ لم يكن لدينا دليل بطريقة ما أو أخرى على هذا الأمر، فمازال بإمكاننا الحصولُ على معرفة كافية عن الآليّة لنرى ما الذي سيحدُث على الأرجح، ففي بعض الآليّات نعلم أنّه رغم أنّها تعمل بطريقة حتميّة عمليًّا، فإنّ الناتج يعتمد على تباينات ضئيلة جدًّا في الظّروف البدئية، والتي تتفاوت نمطيًّا بطريقة تنتج نموذجًا متشابهًا تقريبًا من النّواتج عندما تتكرّر بتواتر، وإلقاء قطعة النقد المعدنيّة هي من مثل هذه الآلية، ويحدّد النموذج انحيازًا معيّنًا قابلًا للقياس في وزن قطعة النقود Weighting، كما نعلم ما الذي سنتوقّعه لأيّ عمليّة حيث تدلّ نظريّة فيزيائيّة على أنّ هنالك احتماليّة ثابتة لناتج من الظروف البدئيّة نفسها بالضبط، فتوزّع النقاط على شاشة يؤشر وصول فوتون أُرسل باتجاهها عبر شقّ صغير Slit هو نتيجة انحياز أساسي (احتماليّة طبيعيةٌ) في جهاز فوتون والشقّ كما نفترض بشكل مبرر، ونعلم هذا من مبادئ النظريّة الكموميّة دون أنْ نقوم بالقياسات كلّ مرّة، ولكن في حالة اتّخاذ الفرد لاختيارات، فكلّ ما نعلمه هو أنّ ذلك الشّخص يستجيب لتأثير التفكير المنطقي مقابل رغبات أقوى، و(ما لم نفترض أنّ نظريّة ما مثل النظريّة الكموميّة تحكم الدماغ) لا نعلم اتّصاف تلك العمليّة بانحياز قابل للقياس؛ وهكذا في غياب دليلٍ على التقارب من النّوع الموصوف أعلاه، ليس لدينا سبب منطقي لنفترض بأنّه في كلّ مناسبة للاختيار يوجد لدى "أليس" انحيازٌ ثابت لصالح ناتجٍ

محدّد، ولكن إنْ لم يوجد انحيازٌ ثابتٌ فلا توجد احتماليّة طبيعيّة في أيّ مناسبة معينة بأنّ "أليس" ستخبر الصدق، والادّعاء بأنّ هنالك "صدفةً" معينة لها قيمةٌ محدّدة بأنّها ستخبر الصدق ليس لها أي معنى، وقد أعطيت معنًى لكون رغبة أقوى من غيرها بناءً على أيّ فعل سيؤدّيه الفاعل إنْ لم يوجد لديه اعتقادات أخلاقيّة معاكسة، ولكنّي لا أعطي معنًى لإعطاء هذه القوّة أيّ قيمةٍ رقميّة دقيقةٍ إلّا في حالة تقديم نظريّة فيزيائيّة مثل النظريّة الكموميّة طريقةً لقياس هذا، بالطريقة التي وصفتها أعلاه.

ولكنْ لنفترض أنّ نتيجة التكرارات للتجربة لعددٍ كبير من المرّات كانت أنّ "أليس" أخبرت الصّدق تقريبًا العدد نفسه في كلّ من قطع التكرارات الكثيرة من 100 فرصة، فما الذي علينا استنتاجه؟ إنْ كانت "أليس" مجرّد آلة لا تتّخذ قراراتٍ واعية فعلينا حقًّا الاستنتاج بأنّ هنالك انحيازًا ثابتًا تجاه اختيار الصّدق في كلّ مناسبة، ممّا يجعل النتيجة مسألة "صدفة" قابلة للقياس، ولكن لأنّ ثمرة النتائج من اختيار "أليس" الواعي يجب علينا بالتأكيد أنْ نعتبر أنّ "انحيازًا ثابتًا" مقداره P (مثلًا 1\3) باعتباره قياسًا لمدى سهولة مقاومة الكذب عندها، وفي تلك الحالة ستكون "أليس" في الوضْع نفسه لوضع دماغ تحكمه النظريّة الكموميّة حيث يمكن للفاعل أنْ يتدخّل فقط إلى المدى الذي تسمح به تلك النظرية، وكلّما كان الإغراء أقوى كلّما صعبت مقاومته، وبالتّالي سيكون نجاحها أقلّ احتمالًا.

وقد ناقشتُ أنّ الاحتماليّة الطبيعيّة لأنْ تؤدّي سلسلة من الأحداث الدماغيّة إلى حركة ما قد يتناسب مع القوى النسبيّة لرغبة إيقاع ذلك التسلسل، وليس سرًّا أنّ البشر يصعب عليهم أداء بعض الأفعال الحرّة مقابل أداء أفعالٍ حرّة أخرى؛ ولكنّ هذا لا يعني أنّنا لا نملك إرادة حرّة، بل يعني فقط أنّ إرادتنا الحرّة هي إرادة محدودة، فالفاعل مازال بإمكانه أداء فعلٍ سيميل إلى عدم تأديته بعد الموازنة، وهكذا أناقش ضدّ حجّة فان إنفاغين، وكذلك ضدّ حجّة بيربوم، بأنّه في أي حياة بشريّة محدودةٍ قد لا يقع معظمُ الناتج المحتمل غالبًا لأنّ الفاعل قد يؤدّي ما لا يميل إلى أدائه بعد الموازنة، وما يؤدّيه الفاعل وليس ما يميل إلى أدائه هو ما يهم.

كنت أحاجج بأنّنا لا نملك أدنى سببٍ منطقي لنفترض إنْ أُجريت تجربةُ فان إنفاغين فستكون النّتائج من نوع النتيجة التي يتوقّعها فان إنفاغين، ولكنّ تجربة فان إنفاغين على الأرجح لا يمكن أداؤها؛ فمِن غير المحتمل على الإطلاق أنْ يسبّب الله عودةَ الزمن في الكون إلى حالةٍ سابقةٍ ألفَ مرّةٍ، والاختيارات الواقعيّة للبشر الطّبيعيين لا تشابه على الإطلاق نتيجة رمي قطعة النقود المعدنيّة الطّبيعي مع انحياز فيزيائيٍ ثابتٍ في منحى أعمق من المنحى المناقش هنا، في رمي قطعة النقد المعدنيّة الطبيعي يكون ناتج الرمية الثانية غير متأثر بناتج رمي قطعة النقد الأولى، فإنِ استقرّت قطعة النقود والنقش إلى الأعلى في أوّل رمية، فلا يزيد الاحتمال بأنْ تسقط والنقش إلى الأعلى أو الكتابة إلى الأعلى في المرّة التّالية، لكن البشر قد صُنعوا بحيث إنِ اختاروا نوعًا معينًا من الاختيار مرّة فسيجعلنا هذا أكثر ميلاً لاتّخاذ الخيار من ذلك النوع في المرّة التّالية، وكما كتب أرسطو، "نصبح عادلين بأداء الأفعال العادلة، وفخورين بأداء الأفعال الفخورة وشجعان بأداء الأفعال الشجاعة"[1] وفي كلّ مرّة نتغلّب على ميل سيئ عندنا، سيكون من الأسهل مقاومته في المرّة التّالية عندما نتعرّض له، وبهذه الطريقة فيمكن أنْ تتغيّر قوى الرغبات عند البشر مع مرور الوقت، فعندما وصلنا إلى الإقرار بأنّ فعلًا من نوعٍ ما هو خيرٌ، وألزمنا أنفسنا بأدائه عندما كان لدينا رغبة معاكسة أقوى، سيمكننا مع مرور الزمن أنْ نجعل أنفسنا كذلك بحيث يصبح الأمر طبيعيًّا، أي تصبح أقوى رغباتنا هي أداء فعلٍ من ذلك النوع عندما تظهر مناسبته، وبالعكس يمكننا أنْ نخسر اعتقاداتنا الأخلاقيّة عبر الإهمال، إنْ كنّا نستجيب دومًا للرغبة بأداء الفعل (المُعتقد أنّه) سيئ، فقد يأتي الوقت حيث لا يمرّ بذهننا على الإطلاق أنْ نؤدّي فعل الخير – فلا يوجد لدينا حتى الاعتقاد الأخلاقي بأنّه من السّيئ أنْ نؤدّي فعلًا سيئًا.[2] وإحدى الفرص التي نملكها في بعض الأوقات هي اختيار

(1) أرسطو، الأخلاق Nichomachaean Ethics، 1103b.

(2) بيّنت الدراسات النفسيّة المؤخّرة أنّه ليس مجرّد إجبار نفسك على أداء فعلٍ ما يتّصف بالصعوبة بالأداء يجعل من السّهل أنْ تؤدّي فعلًا من النوع نفسه في المرّة التالية، ولكن إجبار نفسك على أداء أفعالٍ صعبة

التفكّر في اعتقاداتنا الأخلاقيّة ونحسّنها عبر الخبرة من العالم والحديث مع الآخرين؛ وقد نهمل أنْ نفعل هذا، بهذه الأساليب يمكن عبر مرور الزمن إمّا أنْ نجعل أنفسنا كائناتٍ أخلاقيّة طبيعيًّا، أو نسمح لأنفسنا أنْ نكون كائنات لا أخلاقية.

انتهى الفصل السّابع

من نوعٍ ما يجعل من الأسهل عليك أداء أفعالٍ صعبة من نوعٍ آخر، انظر: كتاب قوة الإدارة Willpower، تأليف R, F, Baumeister and J, Tierney مطبعة بنغوان Penguin Press،2011، الفصل السادس، ولكن هذه الدراسات لم تهتمّ فقط أو بشكلٍ رئيسي بالأفعال التي تؤدّى لأنّ الفاعل يعتقد أنّها خيرٌ أخلاقي، وبالتّالي آثارها على الشخصيّة الأخلاقية، يمكن استخدام قوّة الإرادة لإضعاف تأثير رغبةٍ أنانيّة مَحْضة (مثلًا البقاء في السرير) وبالتّالي تجعل من الأسهل تحقيق رغبةٍ أنانيّة أخرى (مثلًا: الوصول إلى الثراء).

الفصلُ الثّامن
المسئوليّةُ الأخلاقية

1 - مفهومُ المسئوليّة الأخلاقية:

يعتقد كثيرٌ من الناس أنّ لديهم إرادة حرّة (بالمعنى الذي عرفته في الفصل السّابع)، وهكذا بناء على ذلك يتحكّمون بإرادتهم بحركاتهم الجسديّة (كما ناقشت في الفصلين الرّابع والخامس) فلديهم شيءٌ من التحكّم (ضمن حدود) بحياتهم مستقلّ عن الطبيعة والتنشئة، وقد حاججت في الفصل السّابع بأنّه (من المحتمل) أنّهم يمتلكون غالبًا هذه الإرادة الحرّة، وبالتّالي يملكون هذا التحكّم الذي يحبون أنْ يفكّروا أنّهم يمتلكونه، يوجد برأيي فعلًا خيرٌ ذاتيّ كبير لنا في أنْ نمتلك هذه الإرادة الحرّة، كما يعتقد كثيرٌ من الناس أنّه نتيجة لامتلاكنا الإرادة الحرّة فإنّنا مسئولون أخلاقيًّا عن أفعالنا القصدية، أي نتحمّل وزر مسئوليّة أخلاقيّة عن أفعالٍ معينة، ونستحقّ الثناءَ أخلاقيًّا على أفعالٍ معينةٍ أخرى، ويتحرّى هذا الفصل تحديدَ المعايير اللازمة ليكون أحدٌ ما مسئولًا أخلاقيًّا عن أفعاله، وبالأخص إنْ كان امتلاك إرادةٍ حرّةٍ كافيًا لجعلنا مسئولين أخلاقيًّا، وفي هذه الفقرة الأولى سأسعى لتحليل أنواع الأفعال التي إنْ كان الفاعل مسئولًا أخلاقيًّا فيمكن أنْ يُعتبر مدانًا أو مثابًا أخلاقيًّا بشأنها، وسأصوغ حجّتي بافتراض وجود حقائق أخلاقيّة موضوعيّة objective truths توجد عندها بالضرورة قضايا صحيحة تخصّ أيّ قضايا أخلاقيّة معينة تتبع لأيّ قضايا ليس لها وصف أخلاقي، لكن يمكن لأيّ شخص يفتقد رؤية موضوعيّة للأخلاق بدلًا من ذلك اعتبار أنّ الحجّةَ في هذا الفصل تتخذ مواقفَ معينةً من بعض القضايا المعينة التي ليس لها وصف أخلاقي.

كان الناس على مدى آلاف السنين يلومون بعضهم البعض على الأفعالِ السّيئةِ أخلاقيًّا، ويمدحون بعضَهم البعض على الأفعال الخيّرة أخلاقيًّا، ولكنْ نظرًا لأنّ المدح والذّم كان لا ينسب لفعل، بل إلى فاعلٍ قام بذلك الفعل، أصبح النّاس بالتدريج حسّاسين إلى درجةٍ أصبح غير صحيح أنْ تمدح أو تذمّ أحدهم لأفعالٍ لم يقصدها، إنْ أغلقتُ باب السيارة بسرعة فهشّمتُ لك أصابعك (في حين أنّي لم أقصد أنْ أهشّم أصابعك ولديّ سبب وجيه لأفترض أنّ أصابعك لم تكن في طريق الباب)، فلا أستحقّ اللّوم (لست مدانًا) على ذلك الفعل، وبالمقابل إنْ أغلقتُ بابَ السيارةِ على أصابعك قصدًا، فعندها من المقبول استحقاقي للّوم وتحمّلي للوزر، وهذه النقطة قد تعرف عليها مبكّرًا جدًّا في التقليد المسيحي اليهودي، في كتاب العبرانيّين سفر العدد[1] تمّ التفريق بين الخطايا التي تؤدّي «عن غير قصد»، والتي يكفي لتكفيرها تضحية بسيطة، والخطايا التي تكون بإصرار high handedly والتي يجب أنْ يزال فاعلها من البشر، أي يقتل.

ولكنْ يتبع ذلك بحجّة مشابهة أنّه لا أحد يستحقّ الإدانة أو الثناء لعدم التصرف وفق اعتقادٍ أخلاقي، ما لم يكنْ لديه ذلك الاعتقاد الأخلاقي؛ وبدأ الناس يدركون أنّ الآخرين ليس لديهم غالبًا مثلهم الاعتقادات الأخلاقيّة نفسها، وهكذا تطوّرت عند كثيرٍ من الناس في القرون الأخيرة في كثير من المجتمعات المختلفة الرؤية التي تقول بأنّ الناس يستحقّون اللوم أو الثناء فقط، على الأقلّ بمنحى عميق مهمّ، لتصرّفهم أو عدم تصرّفهم بما يتّسق مع اعتقاداتهم الأخلاقيّة الخاصة، يعتقد بعض النّاس أنّ السّرقة من الأغنياء ليست خاطئة، وبالتّالي إنْ كان لديّ هذا الاعتقاد وكذلك لديّ اعتقاد بأنّك ثريّ، فلنْ أكون ملامًا إنْ سرقتُك، ولكي يستحقّ الشخص اللوم بها المعنى (بشرط التوصيف التّالي) هو أنْ يستحقّ اللّوم لأنّه مُدانٌ أخلاقيًّا (بمخالفة فهمه هو للأخلاق) إنْ مارس ما يعتقد أنّه سيئ أخلاقيًّا؛ ويستحقّ المدح بهذا المعنى باستحقاق المدح لأنّه خيرٌ أخلاقيًّا (للاتّساق مع فهمه للأخلاق) إنْ أدّى ما يعتقد أنّه خيرٌ أخلاقيًّا، واعتقدَ توما الأكويني

(1) سفر العدد، 31 - 22 :25.

أنّ ضمير الشخص conscientia قد يخطئ في بعض الأمور المهمّة، ولكنْ مع هذا، فالشّخص الخير هو الذي يتبع ضميره، يقول:

الاعتقاد بالمسيح هو خيرٌ بذاته، وضروريّ للخلاص[1]، ولكنْ مع ذلك فإنّ هذا لا يكسب الإرادة ما لم يدعمْه العقل، إنْ كان العقل يراه سيئًا، فإنّ الإرادة تصل إليه وفق ذلك الضوء، وليس أنّه سيئ بنفسه..، وكلّ فعل للإرادة ضدّ العقل سواء كان حقًّا أو باطلًا، فهو سيئٌ على الدّوام.[2]

---

(1) معلوم أنّه من تحريفات العقيدة النصرانيّة وضع المسيح - عليه السلام - في مكانة الإله أو ابن الإله، واعتمدوا لإثبات ذلك زيادات وتحريفات عديدة في كتبهم كان من أشهرها نصّ التثليث الشهير باسم الفاصلة اليوحناويّة (وهو زيادة متأخّرة لا وجود لها في مخطوطات الأناجيل القديمة باعتراف المحققين)، والشّاهد أنّه بفهم ذلك التحريف يتبين لدينا أهميّة الإيمان بالمسيح عندهم وكيف جعلوه ركنًا أساسيًّا لخلاص المؤمنين المسيحيّين في الدنيا، (رضا)

(2) توماس الأكويني، الخلاصة اللاهوتيّة Summa Theologiae Ia، 2ae، 19.5 ترجمة من نسخة Blackfriars 1964، وبمصطلحات القرون الوسطى فإنّ ضمير الفاعل conscientia يخبره أو يخبرها أيّ الأفعال هي حالات متّسقة أو غير متّسقة مع مبادئ أخلاقيّة عامّة جدًّا (مثلًا إنّ أخذ عنقود العنب هذا سرقة، أو إنّ محاولة التزوّج من تلك المرأة؛ هو إضرار، وهكذا كلا الفعلين خطأ)، ولكن الفقرة التي اقتبستها تبيّن أنّ الأكويني يعتقد أنّ الضمير قد يخطئ بخصوص بعض الأمور الجوهريّة جدًّا، واعتقد أبناءُ القرون الوسطى ومنهم الأكويني أنّ لدينا ملكة أخرى مختلفة وهي العقل الفطري Synderesis يخبرنا بماهيّة المبادئ الأخلاقيّة الأكثر عمومية، وأنّه وفقًا للأكويني لا يمكنه أن يُخطئ، ولكنّ الأمثلة التي قدمها الأكويني لهذه المبادئ الأخلاقيّة والتي لا يمكن أن نُخطئ بخصوصها هي مبادئ عامّة لدرجة أنّها تبدو كتوجيهات بسيطة - مثلًا "الشرّ يجب ألّا يمارس، الله يجب أنْ يُحَب" (باعتبار أنّ الله بالتعريف هو خير مطلق.) وربّما ما كان يرمي إليه الأكويني بالادّعاء أنّ العقل الفطري Synderesis لا يمكن أن يُخطئ، في حين أنّ الضمير conscientia يمكن أن يُخطئ، هو أنّ هنالك حدودًا منطقيّة لإمكانيّة الاعتقاد الأخلاقي الخاطئ؛ لأنّه - كما ذكرت في الفصل السابع - الاعتقادات التي ليس لها أي ارتباط مع النموذج العامّ للاعتقادات الأخلاقيّة ليست اعتقادات أخلاقيّة على الإطلاق، وللاطّلاع على آراء الأكويني عن قابليّة الضّمير للخطأ وعدم قابليّة العقل الفطري Syndersis للخطأ، انظر خلاصة كتابه تحرير أسئلةٍ مُختلف عليها Quaestiones Disputatae: De Veritate وكذلك خلاصة لنقاشات المسألة لكتّابٍ آخرين من القرون الوسطى، وأكثر مدخل قيم لها هو بوت T, C, Potts الضمير في الفلسفة القروسطية، مطبعة جامعة كمبردج، 1980.

ولكنْ نظرًا لأنّ كلّ ما يمكن للفاعل أنْ يؤدّيه هو المحاولة - كما رأينا في الفصول السابقة، أي أنْ يشكّل نيةً، وسواء حصلت النيّة على التّأثير المقصود أم لا فالأمرُ يعود للطبيعة، وبالتّالي يجب أنْ يستحقّ الفاعل اللوم أو الثناء - بالمعنى الحرفي - ليس على ما نجح بأدائه، ولكنْ فقط على محاولته أداءه، فإنّ شخصًا ما يكون ملامًا لمحاولته تفجير طائرةٍ مدنيّة وإنْ مُنع من ذلك الفعل من قبل الشّرطة التي اكتشفت القنبلة، تمامًا كما يُلام لو أنّه نجح في تفجير الطائرة، ولدى القانون الجنائي أسبابٌ منطقيّة جيدةٌ متنوعة لتخفيف عقوبة مَن يحاول ارتكاب جريمة قتل (أو غيرها من الجرائم)

مقارنة بعقوبة مَن نجح بارتكاب جريمة القتل (أو أيّ جريمةٍ أخرى)، على سبيل المثال، من الأصعب إثبات ما الذي كان الشّخص يحاول فعله مقارنة بما قام به فعلًا، لذلك فإنّ هناك أساسًا لإعطائه حكمًا بعقوبة تعكس الاحتماليّة الأعلى لوجود الخطأ في الحكم الصادر، وكذلك لو كانت عقوبة محاولة القتل مساوية بطبيعتها لعقوبة جريمة القتل المنجزة، فإنّ الشخص الذي فشل في محاولة القتل لن يكون لديه أيّ دافع يمنعه من المحاولة مجدّدًا؛ لأنّه سيكون معرضًا بالفعل للعقوبة نفسها وكأنّه قد أنجزَ جريمة القتل، ولكنّ هذه الأسس القانونيّة لمعاقبة المحاولات الفاشلة للجرائم بأقلّ من معاقبة المحاولات الناجحة لا تلغي صحّة فكرة أنّه لا يرفع عن الفاعل اللوم لوجود عامل خارج تحكّم الفاعل منعه من نجاح فعله.

وأقولُ الآن إنّ الشخص يكون خيرًا أخلاقيًّا، وبالتّالي يستحقّ المدح لمجرد نيته أداء الأفعال التي يعتقد أنّها خيرٌ أخلاقيًّا (وعادة تكون فقط تلك الأفعال التي يعتقد أنّها غير واجبة)، ويكون مُدانًا أخلاقيًّا، وبالتّالي مستحقًّا للّوم (مذمومًا blameworthy) لمجرد نيّته أداء فعل يعتقد أنه خاطئ أخلاقيًّا، ويبدو أنّ المقصود في نقاش الفلاسفة وغيرهم بخصوص إنْ كان الناس "مسئولين أخلاقيًّا" عن أفعالهم هو أنّ لديهم اعتقادات أخلاقيّة، ويستحقّون المدح واللّوم لأسباب من هذه الأنواع؛ وسأفهم عبارة أنّ الإنسان "مسئول أخلاقيًّا" بهذا المعنى.

وقد ميّزت في الفصل السّابع الأفعال الخيّرة إلى أفعال واجبة وأفعال مندوبة فاضلة supererogatory وخلّاقة، وميّزت الأفعال السّيئة إلى أفعال خاطئة وأفعال مكروهةً infravetatory، وقلت إنّ الشخص يكون عادةً مستحقًّا للثناء praiseworthy، ليس لمجرد أداء فعلٍ يعتقد أنّه أخلاقي، ولكنْ لأداء فعلٍ يعتقد أنّه ليس ملزمًا أخلاقيًّا، فالمرء قد يستحقّ الثناء لأداء فعلٍ خيرٍ (يعتقد أنّه) فاضل supererogatory؛ ويستحقّ جزيل الثناء لأداء فعل أكثر فضلًا مثل التّضحية بحياته الخاصّة لإنقاذ حياة شخصٍ آخر؛ بل ويستحقّ القليل من الثناء حتّى لأداء فعل خلاق (يعتقده) كالامتناع عن تضييع حياته وممارسة وتطوير مواهبه، وعادةً لا يستحقّ الناس الثناء بطبيعة الحال لمجرّد تنفيذ التزاماتهم (التي يعتقدونها)، فإنْ حافظتُ على وعدي لك بردّ مبلغٍ من المال، أو إنْ قدّمت وجبات الطّعام لأطفالي، فأنا لا أستحقّ الثّناء على هذا الفعل، فهذا أمر متوقّع من كائنٍ بشريٍّ طبيعي، وبالمثل لا نُلام مطلقًا على أيّ فعل نعتقد أنّه سيّئ، ولكن يمكن أنْ نلام فقط على فشلنا في أداء ما نعتقد أنّه واجب، أو أداء ما نعتقد أنّه خاطئ (أي، من الواجب ألّا نفعله)، وبناءً على هذه الأفكار، سأقوم لاحقًا، ولغاية تبسيط العرض، بالكتابة عن اللّوم والثناء لأداء فعل خير أو سيّئ أو أيّ فعل آخر مع حذف عبارة "الذي يعتقد الفاعل أنّه"، والتي يجب أنْ توضع قبل كلمة "خير" أو "سيّئ" أو غيرها، وأطلبُ من القارئ أنْ يسلّم بوجود هذه العبارة ويفترض أنّ اللوم والثّناء ينتمي حقًّا للأفعال نتيجة لاعتقادات الفاعل عن قيمتها الأخلاقيّة، وليس بسبب قيمتها الأخلاقيّة الفعلية.

الاعتقاد بأنّ فاعلًا مسئولًا أخلاقيًّا هو اعتقاد بصحّة قضيّة أخلاقيّة معينة، وليس قضيّة عن أخلاقيّة فعل ما، ولكن قضيّة عن أخلاقيّة فاعل الفعل، ولذلك يجب أنْ نقيمه في ضوء كلّ الاعتبارات الخاصّة بطبيعة القضايا الأخلاقيّة، وكيف تغدو محتملةً عبرَ الدّليل الذي قدّمتُه في الفصل السّابع، قضيّة أنّ فردًا معينًا هو مسئولٌ أخلاقيًّا ستكون صحيحة أو خاطئة نتيجة قضيّة عرضيّة ليس لها وصفٌ أخلاقي عند ذلك الشخص، وتنصّ بعض المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة على أيّ الظّروف يكون البشر فيها مسئولين

أخلاقيًّا، يجب أنْ يكون هذا المبدأ الأخير حقيقة ضروريّة necessary truth (وهو برأيي حقيقةٌ ضروريّة منطقيًّا)، وعلى الأرجح يمكن الوصولُ إليها عبر طريقة التّوازن التدبّري reflective equilibrium، وفي حين أنّ مؤيد مذهب الذاتيّة للأخلاق moral subjectivist لا يقرّ بأيّ حجج قد تعطي جوابًا صحيحًا بخصوص صحّة قضيّة أخلاقيّة أم لا، فمازال بإمكانه النّظر في طريقة التوازن التدبري لتوفّر ميلًا (رغم أنّه بالكاد سببٌ عقلاني) لتبني موقف يقبل الذين يقومون بالخير فوق الواجب، وموقف يرفض الذين يقومون بفعل خاطئ.

أقول الآن يوجد تقريبًا اتّفاقٌ عامّ حول مبدأين آخرين - وهما وفق التّفسير مؤيد المذهب الموضوعي للأخلاق حقيقتان ضروريتان - يربطان ملامح الأفعال التي ليس لها وصف أخلاقي مع المسئوليّة الأخلاقيّة عنها، والمبدأ الأوّل منهما هو أنّ المرء لا يُلام لعدم أداء فعلٍ واجب عليه إنْ لم يكنْ فعله ضمن قدرته الفيزيائيّة، فلا ألام على عدم تحقيق وعدي بتقديم الغداء لك إنْ تمّ اختطافي، ولكنْ إنْ كان السّبب في استحالة تنفيذ الشّخص لأداء واجب عليه في وقتٍ معيّن هو أنّه فعل شيئًا أو ترك فعلَ شيء في وقتٍ سابق معتقدًا أنّ ذلك سيجعل من غير المحتمل الوفاء بالالتزام، فعندها قد يكون مُلامًا، ليس لفشله في تنفيذ الالتزام في وقتٍ لاحق، ولكنْ لأنّه سمح لنفسه بالوصول إلى وضعٍ يعتقدُ أنّه سيجعل من غير المحتمل قدرته على الوفاء بالالتزام، إنْ حدث في وقتٍ معينٍ أنّه كان من المستحيل عليك الوفاء بوعدٍ وأدركت ذلك عند إعطاء الوعد بأنّه من المرجّح أنّ هذا ما سيحدث فأنتَ مُلام لإعطائك الوعد، قد يحدث أنْ يكون لشخصٍ في وقت محدّد التزامان أو أكثر ولا يمكنه إلّا الوفاء بالتزامٍ واحد في ذلك الوقت، فإنْ كان لديّ أخٌ مريض يعيش على بُعد مائة ميل بالغرب منّي ويحتاج مساعدتي، ولديّ أخٌ مريض يعيش على بُعد مائة ميل بالشرق منّي، وكذلك يحتاج إلى مساعدتي، فلست ملامًا لعدم أدائي كلا الالتزامين، ويمكن أنْ أُلام فقط لعدم الوفاء بما أعتقد أنّه الأولى من التزامين متنافسين، أو عدم الوفاء بأحدهما معتقدًا أنّهما التزامان متساويًا بقوّة الوجوب.

وثانيًا أقول إنّ هنالك على العموم اتّفاقًا بأنّ درجة استحقاق المرء للثّناء أو اللوم لأداء أو ترك فعل ما تتأثّر كثيرًا بدرجة سهولة أو صعوبة أداء أو ترك الفعل بالنسبة له، ففي حين لا يستحقّ الناس على العموم الثّناء لتنفيذ (ما يعتقدون أنّه) واجباتهم، فإنّهم يستحقّون الثناء إنْ كان من الصّعب جدًّا عليهم أنْ ينفّذوها؛ لأنّ ذلك سيتطلّب منهم جهدًا كبيرًا من إرادتهم لفعله (للتغلّب على رغباتٍ معاكسة)، فيستحقّ المرء الثناء لتنفيذ التزاماته بردّ مبلغٍ من المال إنْ كانت النتيجة المتوقّعة أنّه لن يكون لديه مالٌ لشراء طعام في اليومين التّاليين؛ وذلك بناءً على رغبته القويّة بالأكل في الأيام التّالية، والشّاهد الذي يُخبر الحقيقة في قاعة المحكمة، رغم أنّ ذلك يتضمّن الشهادة ضدّ أقاربه الذين يحبّهم، وعندما تؤكّد تنشئة ذلك الشّخص أنّ عائلته ستعاقبه على عدم الولاء لها، فهو مستحقّ للثناء حقًّا، في حين أنّ شخصًا يعلم أنّ عائلته ستستمرّ باحترامه بعد إخباره الحقيقة، أو في حال لم يكنْ لديه محبّة خاصّة للشخص الذي يشهد ضدّه، فبالكاد يستحقّ الثناء لإخباره بالحقيقة، وعلى العكس لا يستحقّ الناس اللوم (أو اللوم بالقدر ذاته تقريبًا) لعدم تحقيقهم التزاماتهم (التي يعتقدونها) إنْ كان من الصّعب جدًّا عليهم أنْ يقوموا بذلك، فإنْ هدّدت بمسدس أو عذبت، فأنا بالكاد أستحقّ اللّوم إنْ سلّمت مفتاح خزنة الشّركة، وإنْ سرق شابّ من حين كان كلّ نظرائه يسرقون وسيهينونه ويحقّرونه إنْ لم يسرق، فسنحكم عليه بأنّه أقلّ استحقاقًا للّوم، وعلى العكس فأولئك الذين يقومون بما يعتقدون أنّه خاطئ في حين لديهم القليل من الإغراء لفعله هُم أكثر استحقاقًا للّوم ممّا لو كانوا بحالة مختلفة.

2 - المعاييرُ العامّة لكوْن المرء مسئولًا أخلاقيًا

ومعَ استثناء هذه المبادئ، يوجد خلافٌ مهمّ بين الفلاسفة بخصوص الشروط الضروريّة والكافية للمسئوليّة الأخلاقيّة؛ أي الشّروط التي يكون وفقها الفاعل ملامًا لمحاولته فعل ما يعتقد أنّه خاطئٌ، ويكون مستحقًّا للثّناء لمحاولته فعل ما يعتقد أنّه خيرٌ غير واجبٍ عليه، يوجد نوعان من النظريّة الفلسفية، «مذهب التوافق» compatibilist

و"مذهب عدم التوافق" incompatibilist، بخصوص ما الذي يجعل شخصًا ما مسئولًا أخلاقيًّا عن أفعاله (بالمعنى الموضّح في الفقرة 1)، ويتعلّقان (وفق نظريّة أخلاقيّة موضوعية) بماهيّة الشّروط التي ليس لها وصف أخلاقي والتي تتبعها المسئوليّة الأخلاقية، أمّا نظريّة مذهب عدم التّوافق incompatibilist فهي التي تؤكد أنّ المسئوليّة الأخلاقيّة تتطلّب إرادةً حرّة للفاعل (كما تمّ تعريفها في الفصل السّابع، أي أنّ الفاعل يكون لديه إرادة حرّة، إذا - وفقط إذا - لم يدفع تمامًا لتشكيل النّيات التي يشكلها) ولديه اعتقادات أخلاقيّة أنّ المسئوليّة الأخلاقيّة كما تمّ تعريفها في الفقرة الأولى، تنطبق فقط على شخص يملك اعتقادات أخلاقيّة؛ والشّرط الضروري الإضافي ليكون شخص مسئولًا أخلاقيًّا هو امتلاكه لإرادة حرّة فيتصرّف أو يمتنع عن التصرّف بناءً على تلك الاعتقادات الأخلاقية، أو في حالة فعل يعتقد أنّه خاطئ، تكون بامتلاك إرادة حرّة لأداء فعل أفضل أخلاقيًّا من الفعل الذي يؤدّيه الشخص فعلًا؛ وفي حالة فعلٍ يعتقد أنّه خير لكنْ غير إجباري، تكون بامتلاك إرادة حرّة لأداء فعلٍ أسوأ أخلاقيًّا من الفعل الذي يؤدّيه الشخص فعلًا، إنّ فكرة هذا التوصيف quantification هي أنّه على سبيل المثال لا يُلام الشّخص لأدائه فعل خاطئ إنْ كان الفعلُ الآخر الوحيد الذي تمكّنه منه إرادته الحرّة - باعتقاده - متساوٍ بالسّوء أو أسوأ منه، وأطلب من القارئ أنْ يسلّم بهذا التّوصيف في النقاش التّالي عندما أكتب عن "الإرادة الحرّة" للتصرّف أو عدم التصرّف بناءً على الاعتقادات الأخلاقية، وسيظهرُ لنا بأنّ النّظريات المنافسة تحتاج توصيفًا مشابهًا، وسأحاجج قريبًا بأنّ هذه الشروط معًا يجب اعتبارها من قبل نظريّة مثل هذه كشرطٍ كاف؛ وبناءً على مذهب عدم التّوافق فإنّ أيّ شخص لديه إرادة حرّة (بالمعنى الذي حدّدته للتّو) واعتقادات أخلاقيّة يكون مسئولًا أخلاقيًّا.

وبالمقابل فإنّ مذهب التّوافق يؤكّد أنّ امتلاك إرادة حرّة ليس ضروريًّا للمسئوليّة الأخلاقية، فالنّظريات الحديثة لمذهب التّوافق تؤكّد أنّ المسئوليّة الأخلاقيّة تتبع كوْن الفاعلين أفعالهم القصديّة مدفوعة (جزئيًّا أو كلّيًّا) من قِبَل مُسبّبات من أنواع معينة مرتبطة

بالعقل، فالخلاف الأخلاقي بين نظريّات التّوافق ونظريات عدم التّوافق كما سأناقش يُحَلّ بطريقة التوازن التدبري، عبر إيجادِ مبادئ أخلاقيّة أبسط، وبالتّالي (بناءً على نظريّة أخلاقيّة موضوعية) أرجح صحّة تفسر معظم أحكامنا الحدسيّة لمختلف أنواع النماذج.

قد تكون النّقاشات الفلسفيّة لمختلف النظريات مربكة؛ لأنّ معظم الفلاسفة الذين يناقشونها يستخدمون عبارة "الإرادة الحرّة"، بغير المعنى الذي أستخدمه، بل بمعنى أنّ الفاعل لديه إرادةٌ حرّة، إذا - وفقط إذا - كان ذلك الفاعل مسئولًا أخلاقيًّا، وبناءً على ذلك التّعريف لـ "الإرادة الحرّة" فإنّ مذهب التوافقيّة compatibilism هو الرؤية القائلة بأنّ "الإرادة الحرّة" متوافقة مع مذهب الحتميّة determinism (الرؤية التي تقول بأنّ كلّ الأحداث بما فيها النّيات مُسببة تمامًا)؛ ويكون مذهب "عدم التّوافقيّة incompatibilism" هو الرؤية القائلة بأنّ الإرادة الحرّة ليست متوافقة مع الحتميّة، ولكن يجب أنْ يكون ظاهرًا أنّ عدم التوافقيّة والتوافقيّة بين غياب الإرادة الحرّة (بالمعنى الذي أستخدمه) والمسئوليّة الأخلاقيّة حاصله الشيء نفسه مثل عدم التوافقيّة والتوافقيّة بين "الإرادة الحرّة" (بالمعنى الآخر) والحتمية، وسأتابع بصياغة القضايا وفقَ تعريفي لـ "الإرادة الحرّة" لأنّني أعتقد أنّ هذه صيغة أكثر شيوعًا خارج دائرة أدبيات الفلسفة.

وسأعبّر غالبًا عن هذه النّظريات المتقابلة على شكل نتائجها للأفعال، وليس على شكل إلغائها للأفعال، وهذا ببساطةٍ لأتجنّب التعبيرات الطّويلة المعقدة، ولكن بغضّ النّظر عن الرؤية المتّخذة عن المسئوليّة لأداء فعلٍ ما ستصلح أيضًا للتّطبيق على الفشل في أداء فعل ما، وأعيد بأنّ المسئوليّة التي تهمّنا هي المسئوليّة عن نيّات المرء، محاولة المرء أفضل ما عنده لأداء فعلٍ ما؛ وسأناقش هذه القضايا بناءً على الافتراض بأنّ الفاعلين لديهم القدرة الجسديّة المطلوبة لأداء الفعل وليسوا معرّضين لعقبات غير متوقّعة، وسأجري أيضًا النّقاش بشكل رئيسي وفق ما الذي يجعل فاعلًا ملامًا على أداء ما يعتقد أنّه خاطئ، وليس على ما يجعل فاعلًا مستحقًّا للثّناء بأداء ما يعتقد أنّه خير ولكنْ غير واجب، تعطي المناقشات المعاصرة القليل من الاهتمام للأخير، ولكني سأفترض

أنّه مهْما تكنِ العوامل التي تجعل شخصًا غير ملام إذا فعل ما يعتقدُ أنّه خاطئ فإنّها ستجعل شخصًا غير مستحقّ للثناء إنْ فعل ما يعتقد أنّه خيرٌ ولكنْ غير واجب.

وكما ذكرتُ من المتّفق عليه عمومًا أنّ عدم القدرة الجسديّة لأداء فعلٍ يعطي عذرًا للفشل بأدائه، ويبدو أنّ بعض الفلاسفة الحديثين السّابقين يؤكّدون صيغةً بسيطة جدًّا من مذهب التوافقية، ويدّعون أنّ ذلك هو السّبب الوحيد الذي يجعل الشخص غير مسئول أخلاقيًّا عن أفعاله القصدية، وهذا سيؤدّي بهم طبيعيًّا لتأكيد أنّه فقط إن أجبرت القوى الفيزيائيّة الفاعل على أداء شيء ما (مثلًا أجبر أحدهم على تحريك أصبعه على زنادٍ بحيث أطلق رصاصة المسدس) وبالتّالي فالفعل لم يعدْ فعلًا قصديًّا، والفاعل ليس مسئولًا أخلاقيًّا عن الفعل، كتب الفيلسوف هوبزHobbes أنّ "حرية" الشّخص تتألف من أنْ يجد ذلك الشّخص أنّه "ليس لديه أيّ شيءٍ يمنعه من أداء ما يرغب أو يريد أو يميل لأدائه"[(1)] أمّا هيوم Hume فكتب أنّه "عندما تطبق على أفعال إرادية"، "فالحريّة..، نعني بها فقط القدرة على الفعل أو عدم الفعل وفقَ محدّدات الإرادة؛ أي إنِ اخترنا أنْ نبقى مرتاحين فيمكننا ذلك، وإنِ اخترنا أنْ نتحرّك، فيمكننا أنْ نفعل ذلك أيضًا"[(2)] كلا الكاتبين يعنيان بكلمة «حرية» أو «الحريّة الفرديّة Liberty" نوع من التحكّم الذي يجعل الفاعل مسئولًا أخلاقيًّا، وهكذا، بناءً على هذه الرّؤية، فالفاعلون مسئولون عن كلّ أفعالهم القصدية.

وقد أضاف اتّباع مذهب التوافقيّة إلى هذه الصّيغة البسيطة من التوافقيّة متطلب أنّه لنكون مسئولين أخلاقيًّا فعلينا ألّا نكون متأثّرين حصريًّا برغبة لا منطقيّة، بل يجب أنْ نبدي شيئًا من العقلانيّة في تشكيل نيّاتنا، فالمريض النفسي والشّخص الذي يتصرّف فقط بتأثير موجة عارمة من الرّغبة الملحّة بالهيروين أو بتأثير رهاب الخلاء agoraphobia دون امتلاك أي اعتقادات أخلاقيّة عن الموضوع ليسوا مسئولين أخلاقيًّا.

(1) توماس هوبز Leviathan 7.21

(2) ديفيد هيوم بحث حول الفهم البشري القسم 8 الجزء 1

وبالتّالي يميّز هاري فرانكفورت[1] بين رغبات الرّتبة الأولى (الرغبة بالأكل والشرب والتّدخين إلى آخره) عن رغبات الرّتبة الثّانية، والتي هي رغبات للتصرّف أو الامتناع عن التصرّف وفق رغبة من الرّتبة الأولى أو غيرها، (وقد وضع من ضمن رغبات الرتبة الثانية ما سمّيته «الاعتقادات الأخلاقية»)، وبالتّالي قد يكون لديّ رغبة من الرتبة الثّانية بألّا أتصرّف وفق رغبتي من الرّتبة الأولى لأدخّن أو أحقن الهيروين، فلدينا وفق رؤية فرانكفورت «إرادة حرّة» (والتي يجعلها معادلة للمسئوليّة الأخلاقية) إلى الدّرجة التي نمارس فيها القدرة لنتسق مع «إرادات» (أي نيّات) تخصّ رغباتنا من الرّتبة الثانية (أو رغباتنا من الرّتبة الأعلى إنْ كنّا نملكها)، ودون الرّغبات من الرّتبة الثانية، فنحن مجرّد «متبعي شهوات wantons“ وإنْ كان لدينا رغبات من الرّتبة الثّانية، ولكنها لا تؤثّر فينا، فنحن في الوضع نفسه كمتبعي شهوات، نظرًا لأنّنا عرضة لأنواع الإدمان وأنواع الرّهابات والتي تجعلنا غير مسئولين أخلاقيًّا عن أفعالنا.

وقد أشار غاري واطسون Gary Watson[2] إلى أنّ فرانكفورت لا يقدّم أيّ سبب منطقي بخصوص سبب تفضيل أيّ شخص رغباته من الرّتبة الثانية هكذا على رغباته من الرتبة الأولى، ويسأل، لماذا يجب أنْ نعتبر حرًّا مَن يملك كلا النوعين من الرغبات؛ رغبة من الرتبة الأولى لتعاطي الهيروين ورغبة من الرّتبة الثّانية ليندفع وفق الرّغبة من الأولى، في حين أنّ شخصًا لديه رغبة من الرّتبة الأولى وليس عنده رغبة من الرّتبة الثّانية يعتبر «غير حرّ»؟ وقال واطسون إنّ الرّغبات من الرتبة الثّانية التي تهمّ هي تلك التي تعكس استيعابَ الفاعل للسبب المنطقي عنده ليفعل أو ليكون، أي الاعتقادات الأخلاقية، وهكذا يقول واطسون، امتلاك «حريّة الإرادة» (والتي يستخدمها مثل فرانكفورت بمعنى «كون المرء مسئولًا أخلاقيًّا») تتألف من اتساق إرادة المرء مع اعتقادات المرء الأخلاقية، ومشكلة هذا الاقتراح، كما هي مشكلة كثيرٍ من الاقتراحات المشابهة التي

(1) هاري فرانكفورت «حريّة الإرادة» ومفهوم الشخص، مجلة الفلسفة، 20 - 5 (1971) 68 أعيد نشره في واطسون

(2) غاري واطسون الفاعليّة الحرة Free Agency مجلة الفلسفة 20 - 502 (1972) 2 أعيد نشره في واطسون

تسوّي بين الإرادة الحرّة والعقلانيّة rationality، هي كأنّها تجعلنا أحرارًا إنْ تغلّبنا على الإغراء ولا تجعلنا أحرارًا إنْ لم نتغلّب عليه، فكيف يمكن لومُ أيّ أحد إنْ رضخ للإغراء وأبدى "ضعف الإرادة" كما نفترض طبيعيًّا أنّه ذلك قد يكون أحيانًا؟

طوّر فيشر J, M, Fischer وعلى مرّ سنوات كثيرة (أحيانًا بالتّعاون مع مارك رافيزا Mark Ravizza)[1] تفسيرًا توافقيًّا أكثر تعقيدًا لمتطلّب العقلانيّة للمسئوليّة الأخلاقيّة عن أفعال البشر، يتناول فيه هذه المشكلة، ويعلّل تفسيره المسئوليّة الأخلاقيّة للنّاس وفق حساسيتهم لمختلف أنواع الرّغبات (وفق مصطلحاته، دوافعهم من مختلف أنواع الأسباب المنطقية) في مختلف أنواع الظروف، ويميز فيشر بين درجات الاستجابة - المنطق reason - responsiveness المختلفة، يكون الفاعل الذي يؤدّي الفعل A مستجيبًا للأسباب المنطقيّة بقوّة إنْ كان الفاعل سيتعرّف على أسباب منطقيّة كافية لعدم أداء الفعل A إنْ قدّمت له، وسيتصرّف وفق تلك الأسباب، ولكن بالطبع القليل منّا مستجيب منطقيًّا بقوّة تمامًا، إذْ نرفض أحيانًا التعرّف للأسباب المنطقيّة الكافيّة لعدم أداء فعل ما عندما تقدّم لنا؛ أو أنْ تعرّفنا على هذه الأسباب، لا نتصرّف وفقها، وبالتّالي نبدي «ضعف إرادة»، وبسببه أحيانًا يجب أنْ نعتبر ملامين أخلاقيًّا بسببه؛ كما قد ادّعيت للتّو أنّنا نفترض عادة، ولذلك يبدو أنه من المبالغ به المطالبة ليكون الفاعل مسئولًا أخلاقيًّا عن فعل A، أنْ يعرف ويتصرّف وفق أسباب منطقيّة كافية لأداء A، يميز فيشر بين الاستجابة القويّة للأسباب المنطقيّة وبين الاستجابة الضعيفة للأسباب المنطقية، فللفاعل استجابةٌ ضعيفة للأسباب المنطقيّة بخصوص أداء الفعل A إنْ كان سيدرك سببًا محتملًا، مهْما كان جنونيًّا، على أنّه السبب الكافي لعدم أداء الفعل A، وسيتصرّف وفقه في ظلّ ظروف ممكنة، ولكنّ هذا كما يحاجج فيشر متطلّبٌ ضعيفٌ جدًّا، وطرح للتأمّل مثال رجلٍ مجنونٍ لا يخفى عدمَ حساسيته لأيّ سببٍ يمنعه من قتل أيّ مرافق له في السفر في عبّارة، باستثناء سببٍ مجنون واحد؛ حدّد الرجل المجنون أنّ السببَ المنطقي للامتناع عن قتل

(1) انظر على الأخص فيشر المسئوليّة والتحكم Responsibility and Control، مطبعة جامعة كمبردج، 1998.

المسافر أنْ كان المسافر يدخّن غليونًا، فمِن غير المنطقي أنْ نعتبر هذا الرّجل المجنون مسئولًا عن فعله بقتل المسافر الذي لم يكنْ يدخّن غليونًا، ولذلك يفضّل فيشر ما يدعوه الأسباب المعتدلة moderate – الاستجابة كشرطٍ ضروري للمسئوليّة الأخلاقية، يجب أنْ يبدي الفاعل "نموذجًا قابلًا للفهم لتحديد الأسباب المنطقية": يجب أنْ يكون قادرًا على تحديد بعض الأسباب المنطقيّة لعدم أداء A من نوع ترتبط بعضها ببعض بطريقة يمكننا فهمها، ويجب أنْ يكون ممكنًا أنْ تؤدّي هذه الأسباب في بعض الظّروف بالفاعل للامتناع عن أداء الفعل A، إن وجد سببٌ يحدّده مدمن المخدرات كسبب منطقي لعدم أخذ المخدّرات (مثلًا، أنّه سيحتاج إلى قتل أحدهم لكي يحصل عليها)، وسيتصرّف في بعض الظّروف وفق هذا السّبب – على سبيل المثال أنّه لن يقتل عدّة نساء من أجل الحصول على المخدّرات – فبالتّالي وفقًا لفيشر فإنّ الفاعل قد حقّق الشرط الضروري للاستجابة للأسباب المنطقيّة الخاصّ بالمسئوليّة الأخلاقية، واقترحَ فيشر أيضًا شرطًا آخرًا ضروريًّا للمسئوليّة الأخلاقيّة لأداء فعل، وهو ما سأدعوه شرط إقرار الفاعل agent recognition –: أي أنّ الفاعل يحدد الفعل باعتباره فعله؛ ولا يفكّر فيه على أنّه مجرّد سلسلة من الحركات ينتجها فاعل آخر.

وأقول بأنّ اثنين من المتطلّبات المتعلّقة بالأسباب التي قدّمهما فيشر قد اعتبرا بالفعل في المتطلّب البسيط الذي حلّلناه في الفقرة السّابقة بأنّ المرء يكون مسئولًا فقط عن أفعاله القصديّة من حيث اتّساقها أو عدم اتّساقها مع اعتقاداته الأخلاقيّة؛ وأنّ المتطلب الآخر ليس ضروريًّا، وبالتّالي فإنّ الشّرط الأول لفيشر بأنّ على الفاعل أنْ يبدي نموذجًا قابلًا للفهم في تحديد الأسباب هو مجرد طريقةٍ أخرى للتّعبير عن المتطلب بأنّ الفاعل يجب أنْ يكون لديه اعتقادات أخلاقيّة ذات صلة، والذي شرحته بأنّه امتلاك اعتقاداتٍ تتداخل مع اعتقادات معظم الناس الآخرين عن الأسباب العامة لأداء الأفعال، فالشّخص الذي يعتقد بأنّ السبب الوحيد لعدم قتل شخص معين هو أنْ يكون مدخنًا لغليونٍ ليس لديه اعتقادٌ أخلاقي ذي صلة، والشّرط الثالث لفيشر بأنّ "تحديد الفاعل للفعل باعتباره فعله هو" هو

مجرّد الشّرط بأنّ المسئوليّة الأخلاقيّة تنطبق فقط على الأفعال القصديّة؛ بناءً على فهمي السابق أنّ الفعل يكون قصديًّا فقط إنْ أراد الفاعل أنْ يؤدّيه، ولكن شرط فيشر الثّاني "أنّه في بعض الظروف هذه الأسباب" ستؤدّي إلى فعل قصدي آخر، يبدو غير ضروريّ بطبيعة الحال، وطالما كان لدى الفاعل الاعتقادات الأخلاقيّة ذات الصلة، سواء تصرف وفقها في ظروفٍ أخرى أم لا، لا يبدو موضوعًا ذا صلة لتقييم مسئوليّة الفاعل عن التصرف أو الامتناع عن التصرّف وفقها في الظروف الفعليّة؛ ما لم يعتبر واقع عدم تصرّف الفاعل وفق تلك الاعتقادات في أيّ من الظروف دليلًا على أنّ الفاعل مدفوع نفسيًّا psychologically compelled not to act إلى عدم التصرّف وفقها، ولكنّ فيشر سيكون في تلك الحالة متبنّيًا لمعيار من مذهب عدم التوافقيّة incompatibilist.

إنّ نظريّة فيشر لمذهب التوافقيّة هي مجرّد إحدى النّسخ الحديثة العديدة المعقدة للتوافقية، ولنْ أناقش نسخًا أخرى لأنّ كلّها فيها نسخًا مختلفة من متطلّب العقلانيّة مع الإصرار على أنّه في حين أنّ العجز الفيزيائي لأداء فعلٍ ما أو الجهد الفيزيائي المبذول من فاعل آخر بحيث يجبر المرء على أداء الفعل ينتج عنه أنّ الفاعل ليس مسئولًا بخصوص امتناعه عن أداء الفعل أو أدائه، ولكن الحقيقة المجرّدة بأنّ الفاعل قد حدّد له مسبقًا بتأثير سببٍ ما أنْ يؤدّي الفعل قصدًا لا ترفع المسئوليّة عن الفاعل في واقع الأمر، إنّ بعض صيغ متطلّب العقلانيّة ضروريّة فعلًا إنْ وجب علينا أنْ لا نعتبر المرضى النّفسيين أو المدمنين الفاقدين "لرغبات الرّتبة الثانية" مسئولين أخلاقيًّا، ولكنّي أقول مرّة أخرى إنّ هذا يتحقّق عبر المتطلب الذي يقضي بأنّ المسئوليّة الأخلاقيّة تنتمي فقط لأولئك الذين لديهم اعتقادات أخلاقية، ومردّ ذلك إلى أنّ امتلاك اعتقادات أخلاقيّة هو امتلاك لاعتقادات من النّوع المطلوب للأسباب المنطقيّة للفعل.

ولكنّي أقول بأنّه بأقصى الأحوال فإنّ المبدأ البسيط الذي يفسّر المبدأين المتفق عليهما عمومًا تقريبًا عن المسئوليّة الأخلاقيّة، والمذكوران في نهاية الفقرة الأولى؛ هما الرؤية غير التوافقيّة بأنّ المسئوليّة الأخلاقيّة تتطلّب إرادة حرّة واعتقادات أخلاقية،

والسبب الذي يجعل القوة الفيزيائيّة العامّة Public physical force تزيل من الفاعل المسئوليّة الأخلاقيّة هو أنّ الفاعل لا يمكنه أداء الفعل، وبالتّالي بالتأكيد فإنّ أيّ سببٍ آخر يجعل ذلك الشخص غير قادرٍ على أداء الفعل، فيجب اعتباره غيرَ مسئول أخلاقيًّا عن عدم أدائه، وإنْ كان ذلك قابلًا للتطبيق على الامتناع عن التصرف، فمِن الأبسط أنْ نفترض أنْ ينطبقَ على أداء الأفعال كذلك، إنْ كان شخصٌ ما محتومًا عليه السرقة، فهو غيرُ قادر على الامتناع عن السّرقة فبالتأكيد ليس مسئولًا أخلاقيًّا عن السرقة، وبالتالي سواءً كان ما يدفع الفاعل كليًّا لأداء فعل (أي، سببٌ كافٍ لهذا) رغبة لا تقاوم أو اعتقاد أخلاقي يسببه حدث دماغي، فهو بالتّالي ليس مسئولًا أخلاقيًّا عن أدائه، ولكنْ مؤيدو مذهب التوافقيّة يدّعون أنّ هنالك فرقًا جوهريًّا بين الحالة التي تمنع قوّة خارجيّة external force الفاعل عن أداء الفعل، والحالة التي يدفع كليًّا للامتناع عن أداء الفعل نتيجة رغبة أو حالة دماغية؛ لأنّ الفاعل في الحالة الثّانية ينوي عدمَ أداء الفعل، في حين أنّه في الحالة الأولى لا ينوي عدم أداء الفعل، ولكنْ مؤيدو مذهب عدم التوافقيّة يجيبون بأنّه إنْ كان الفاعلُ لا يتحكّم بنياته فلماذا يجب أنْ يُحدث ذلك فرقًا؟

ولكنّ المبدأ الثاني المتّفق عليه عمومًا هو أنّ الدرجة التي يُلام فيها الفاعل أو يستحقّ الثناء على أداء فعلٍ تتأثّر جدًّا بمدى السّهولة أو الصعوبة التي كانت عنده نفسيًّا لأداء الفعل؛ أي، باعتبار رغباته النّاشئة من طبيعته أو تنشئته، وكما قد أشرتُ فإنّ موظّف البنك الذي هدّد بمسدّسٍ أو تعرّض للتعذيب، لا نحكم على الموظّف بلوم شديد أن سلّم مفتاح خزنة الشركة رغم أنّه يعتقد أنّ ذلك تصرّف خاطئ؛ نظرًا لرغبته الشّديدة بالبقاء حيًّا أو بتوقّف تعذيبه؛ أو إنْ سرق شاب عندما يكون كلّ نظرائه يسرقون وسيقومون بإهانته واحتقاره إنْ لم يسرق، فإنّنا نحكم عليه بلومٍ أقلّ ممّا لو كانت ظروفه مختلفة، والأمرُ استنباط بسيط من واقع أنّه كلّما كانت الرغبات المعاكسة للمرء أقوى كلّما قلّ استحقاقه الملامة لأدائه ما يعتقدُ أنّه خاطئ، بحيث لو أنّ تلك الرغبات (أو الأسباب الأخرى) كانت لا تُقاوم على الإطلاق فإنّه لا يستحقّ أيّ لومٍ أبدًا، والشّكل الأبسط لمبدأ

عدم التّوافقيّة هذا هو أنّ امتلاك اعتقادات أخلاقيّة وإرادة حرّة (بالمعنى الذي أستخدمه) ليس سببًا ضروريًّا بمفرده، ولكنّه سببٌ كافٍ للمسئوليّة الأخلاقيّة، وسوف أفهم مذهب عدم التوافقيّة بهذه الصّيغة لاحقًا؛ فالمسئوليّة الأخلاقيّة تتبع الإرادة الحرّة والاعتقادات الأخلاقية.

وقد قدّم ديرك بيربوم حجّةً مختلفةً قويّة يبيّن فيها الطبيعة الواقعيّة ad hoc وبالتالي المعقدة وغير المحتملة لأيّ تفسير توافقي لمعايير نسبة المسئوليّة الأخلاقيّة لفاعلٍ ما، وقد وصفَ سلسلةً من الحالات لفاعل يدفع حتمًا عبر أسباب خارجيّة ليؤدّي فعلًا، وبدأ من حالةٍ لا يجادل أحدٌ تقريبًا بأنّ الفاعل فيها غير مسئول أخلاقيًّا عن الفعل إلى حالةٍ سيدّعي كثير من مؤيّدي التوافقيّة بأنّ الفاعل مسئولٌ فيها.[1] وقد ألحّ - وبالنسبة لتفكيري فهو محقّ في ذلك - بأنّه «لا يوجد فرق ذي صلةٍ يمكن إيجادُه بين هذه الحالات يبرّر إنكار المسئوليّة في الحالة الأولى في حين نثبته في الحالة الأخيرة» وكان الفعل العام في كلّ الحالات أنّ الأستاذ «بلوم» يقتل السيد «وايت»، في الحالة الأولى أنشأ «بلوم» علماءُ أعصاب، ويتحكّمون في كلّ فعلٍ له في زمن ذلك الفعل عبر تقنية تشبه الراديو، فيتحكّمون برغباته وعمليّات تفكيره في وقتٍ مناسب بحيث يرتكب جريمة القتل نتيجة لرغباته من الرّتبة العليا واعتقاداته المستجيبة للأسباب المنطقيّة، وفي هذه الحالة سيوافق الجميع على أنّ بلوم ليس مسئولًا أخلاقيًّا عن جريمة القتل، في الحالة الثّانية كان بلوم قد أُنشأ من قِبَل علماء أعصاب ولكنْ بعد أنْ أنشئوه لم يعودوا متحكّمين به، ولكنّ إنشاءه بدماغ وعمليات عقليّة بحيث أنّه سيقتل حتمًا السيد وايت، ولكن بيربوم ألحّ، وهذا منطقيّ بالتّأكيد، بأنّ مجرّد فارق الزمن للتحكم ببلوم لا يمكن أنْ يجعل بلوم مسئولًا أخلاقيًّا، وفي الحالة الثّالثة يكون بلوم شخصًا عاديًّا، ولكن حُدد سلوكه عبْرَ عمليات تدريب خاصّة في فترةٍ مبكرةٍ من العمر ليكون لديه فقط الرغبات والاعتقادات المستجيبة للأسباب المنطقيّة التي تدفعه لارتكاب الجريمة، ولكنْ بالتّأكيد فإنّ الفارق في الحالات للرّغبات وعمليات الاعتقادات التي طُبعت في ذهنه لا

(1) ديريك بيربوم، العيش دون إرادة حرة، مطبعة جامعة كمبردج 2001، الصفحات 117 - 112.

تجعل من بلوم مسئولًا أخلاقيًّا عمّا يحدث، فما يحدث لاحقًا ليس تحت سيطرته أكثر من الحالة الثّانية، وفي الحالة الأخيرة [الرابعة] يُنشأ «بلوم» ويربّى في ظروف طبيعية، والتي تجعله من نمط الأشخاص الذين سيرتكبون الجريمة حتمًا؛ ورغم أنّ تربيته لم تكن مصمّمة من قِبَل أيّ أحدٍ ليكون لها هذا التأثير، ولكن كيف يمكن لواقعٍ حتمي بأنّ فاعلًا آخر هو المسئول عن ما سيقع أنْ يصنع كلّ هذا الفرق بخصوص مسئوليّة بلوم عنه؟

فلنْ يجعل من بلوم مسئولًا في الحالة الأولى والثّانية أن أنشأته آلة وليس علماء أعصاب، وبالتّالي إن دُفع فاعل حتمًا لأداء فعل عبر أيّ عمليّة ليس له تحكّم بها، فإنّ ذلك يزيل عن الفاعل المسئوليّة الأخلاقيّة للفعل.

إنّ مذهب عدم التوافقيّة البسيط لديه مبدأ بسيط عن الشّروط التي ليس لها وصف أخلاقي والتي تتبع لها المسئوليّة الأخلاقيّة (وجود اعتقادٍ أخلاقي وأفعال ليس لها سببٌ كافٍ) تناسب كلّ المتّفق عليه من البديهيات المتعلّقة بالحالات الخاصّة هذه (كلا من المتعلقة بدرجة استحقاق اللّوم أو الثّناء، وتلك التي تخصّ أوّل حالتين من التّجربة الفكريّة لبيربوم)، وبالمقابل فإنّ مُتبع مذهب التّوافقيّة عليه أنْ يقدّم مبدأ أكثر تعقيدًا يكون حاصله أنّ أنواعًا معيّنةٍ من السبب الكافي تجعل المرء مسئولًا أخلاقيًّا، وأنواعٌ أخرى منه لا تجعل المرء مسئولًا أخلاقيًّا، وهذا يبرّر لنا تبني التفسير غير التّوافقي في الحالات المختَلف عليها (مثلًا، آخر حالتين من تجربة بيربوم)، وتصل بنا طريقة التّوازن التدبري إلى المبدأ العام المناقش في الفصل السّابع، بأنّه من الخطأ أنْ نقتل شخصًا ما إلّا في حالة منعه من قتل شخصٍ آخر أو للانتقام من فعل قتل، وسيؤدّي إلى مبدأ أبسط يناسب البدهيات الأخلاقيّة المتّفق عليها أفضل ممّا يفعله المبدأ نفسه مع إضافة توصيف يسمح بالقتل في مبارزة، وهذا قدّم سببًا لإقرار المبدأ السّابق، ويجب أنْ يؤدّي بنا النوع نفسه من الاعتبار إلى قبول الرؤية غير التوافقيّة للمسئوليّة الأخلاقية.

ولكنْ توجد نتيجة واحدة للنّظريّة غير التوافقيّة قد تبدو أوّل الأمر غير محبذةٍ عند بعض القرّاء، ولكنْ بزعمي ستصبحُ مقبولة بعد تدبّرها، وهي أنّ النظريّة تقتضي أنّ البطل الذي يدفع حتميًّا (مثلًا، عبر رغبته الأقوى) لأداء فعل فاضل؛ على سبيل المثال، الموافقة

على أنْ يُعدم مقابل جريمة لم يرتكبها مقابل المجرم الفعلي لأنّ الأخير لديه زوجة وعائلة سيُحرمون من الحبّ إن أُعدم - ليس مستحقًّا للثناء، وذلك لأنّ الفعل أتى طبيعيًّا جدًّا بالنسبة إليه - فلديه حبّ طبيعي شديد للآخرين بحيث يريد فعلًا أنْ يقوم بهذا الفعل، فيكون الفعلُ البطولي لمثل هذا البطل طبيعيًّا جدًّا فلا يحتاجُ إلى قرارٍ أخلاقيٍ صعب ليؤدّيه، ولكنّنا لا نحكم على الرجل الغني الذي لا يهتمّ بما يمكن أنْ تشتريه الثّروة بأنّه مستحقّ للثناء أخلاقيًّا بإعطاء الكثير من ثروته لإطعام الفقراء؛ ذلك لأنّه لا يرغب بالمحافظة على النقود، وإنْ كان البطل في الوضع نفسه تمامًا لفقدان أيّ رغبة بفعل أي شيء آخر، سنحكم عليه بشيء مشابه، بالطّبع فإنّ لدى البطل شخصيّة رائعة تستحقّ الكثير من الإعجاب، ولكنْ ما هو جيّدٌ جدًّا فيه هو طبيعته، وليس فعله؛ ولذلك يستحقّ نوعًا مختلفًا من الإعجاب؛ تمامًا كما أنّ الأسوأ بالنسبة لرجل شرير جدًّا فاقد للضّمير بطبعه، ليس ما يفعله به؛ أي ما ليس تحت سيطرته، لكنْ قد تكون الحالة أيضًا أنّ الشخصيّة البطوليّة للبطل هي نتيجة أفعاله من أداء أفعال الخير عندما كانت تتطلّب قرارًا أخلاقيًّا صعبًا لأدائها، وبالطّريقة التي وصفت في نهاية الفصل السّابع، وفي تلك الحالة سيكون مستحقًّا للثّناء الشديد أخلاقيًّا عن تلك الأفعال السابقة التي أَنتجت شخصيّته البطوليّة اللاحقة.

مؤيّد مذهب التوافقيّة ليس عليه فقط أنْ يقدّم تفسيرًا أكثر تعقيدًا بخصوص ما يجعل فاعلًا ما مسئولًا أخلاقيًّا أكثر من ما يلزم مؤيّد مذهب عدم التوافقية، فالحالة أيضًا أنّ مؤيد مذهب التوافقيّة يجدُ صعوبة في ذكر وجه الخيريّة في المسئوليّة الأخلاقيّة التي تطرحها نظريته، فما أفضليّة أن تكون أفعالك القصديّة مدفوعة بأحداث دماغك وليس برغباتٍ غير منطقية؟ ويجيب فيشر بأنّ ذلك «إنّ قيمة التصرّف كذلك بحيث يكون مسئولًا أخلاقيًّا هي قيمة نوعٍ معيّنٍ من التعبير الذاتي الفني artistic self - expression"؛ "إنّنا نغيّر حياتنا بحيث يكون سجلُّ حياتنا قصصًا أصيلة أو سرديات»[1] والذي يبدو في ذهنه هنا

---

(1) فيشر J, M, Fisher النزعة نصف التوافقيّة ومنافسيها semi - compatibilism and its rivals" "، مجلة الأخلاقيات Ethics، العدد 16 رقم 43 - 117 (2012) 2.

أنّه إنْ أبْدَينا استجابة معتدلة للأسباب المنطقيّة فعندها سواء كانت أفعالنا مسبّبةً بشكل كامل أم لا، فستشكّل إلى مدى معين نموذجًا متّسقًا مع مرور الوقت، ولكنْ نظرًا لأنّ أفعال الشّخص يمكن أنْ تُبدي بسهولة نموذجًا متّسقًا ينشأ من التوافق مع اعتقادات لا أخلاقيّة تمامًا، فلا يمكن أنْ يكون مجرّد اتّساق النموذج هو ما يجعله شيئًا حسنًا، ولكنّ واقع أنّ أفعال الفرديّة التي تكوّنه مستجيبةً للأسباب المنطقية، والتّفسير الطبيعي لسبب كوْن هذا حسنًا هو أنّه من الخير أنْ يكون أيّ فعل على الإطلاق ذا استجابة للأسباب المنطقيّة (سواء كان جزءًا من نموذجٍ أم لا)؛ ولذلك طبعًا من الخير أنْ يسعى الفاعل لجعل أفعاله مستجيبةً منطقيًّا، وبالتّالي - أقول الآن - بل من الأفضل إنْ كان الفاعل هو المصدر النّهائي لمحاولته لجعل أفعاله مستجيبة منطقيًّا.

ولدى مؤيّد مذهب عدم التّوافقيّة هذا الجواب البسيط جدًّا عن سؤال ما أفضليّة تحقيق فعل الفاعل لمعايير مذهب عدم التّوافقيّة للمسئوليّة الأخلاقية: ألا وهو أنّ هذا الفعل ينبع بالنهاية من اختيارات الفاعل نفسها، فسعيُه بحريّة نحو الخير (الذي يعتقده) رغم الصعوبات يجعل الفاعل خيّرًا؛ والسّماح بحريّة لنفس المرء بفعل (ما يعتقده) خاطئ يجعل الفاعل «مدانًا أخلاقيًّا»، مدان بخرق القانون الأخلاقي، فهذا يوصم الفاعل، ولأنّ أفعاله تنتج بالنهاية من اختيار الفاعل الخاص فإنّ الفاعل لفعل مستحقّ للثّناء ينفع شخصًا سيستحقّ الامتنان على ذلك، ويلزم فاعل فعل مستحقّ للوم أنْ يعتذر إلى أيّ شخص تأذّى بفعله.[1] ردودُ الفعل هذه على فعل معيّن للفاعل مناسبة، سواء ساهم الفعل في سرد أم لا، ونظرًا لأنّ مؤيّدي التوافقيّة يعتقدون عادةً أنّه من الخير أنْ نكون مسئولين أخلاقيًّا عن أفعالنا، فهذا سبب ليعتمدوا - في غياب تفسير أفضل - تفسير عدم التوافقيّة للذي يجعل امتلاك المسئوليّة الأخلاقيّة شيئًا حسنًا.

هذه الاعتبارات وتجاربُ الفكر التي أوردتها سابقًا قد صمّمت لتبين أنّه يبرر لنا الاعتقاد بأنّ المفهوم المتضمّن في الأمثلة النموذجيّة العامّة التي نتعلم عبرها ماهيّة الاتصاف «بالمسئوليّة

---

(1) لنقاش واسع عن مناسبة الحديث عن الخيريّة merit والإدانة guilt وردود الفعل المناسبة للأفعال الخيرة والخاطئة عبر طريقة الامتنان من مستفيد والاعتذار من مرتكب الخطأ، انظر كتاب المسئوليّة والكفارة Responsibility and Atonement، الفصلين 4 و5.

الأخلاقيّة» هي أمثلةٌ مذهب عدم التوافقية، وبالتّالي بناءً على نظريّة موضوعيّة للأخلاق، فإنّ الحقيقة الأخلاقيّة الضروريّة هي «أنّ المرء يكون مسئولًا أخلاقيًا، إذا - وفقط إذا - امتلك اعتقادات أخلاقيّة وإرادة حرّة»، وبشكل أكثر دقّة يكون الشخص مسئولًا أخلاقيًّا بخصوص تلك الأفعال التي يكون له فيها إرادة حرّة: لأنّ المرء قد يتعرّض لرغبات لا تقاوم بخصوص أفعالٍ من أنواع معينةٍ ولكنْ لا يتعرّض كذلك بخصوص أفعال من أنواعٍ أخرى، وكما علّقت في الفصل السّابع، قد لا يمتلك كلّ البشر دومًا الكثير من الإرادة الحرّة.

المسئوليّة الأخلاقيّة لا تتوافق مع مذهب الحتميّة determinism، لن يعتبر مؤيد مذهب الذاتيّة للأخلاق أنّ النقاش في هذا الفصل مبيّنًا لحقيقة أخلاقيّة ضروريّة ما، ولكن مؤيد مذهب الذاتيّة للأخلاق يمكنه اعتبار هذا النقاش مبيّنًا للتشابه (مثلًا) بين أولئك الذين يُدفعون لارتكاب فعلٍ خاطئٍ ما نتيجة رغبة لا تقاوم أنتجها حادثٌ دماغي سببه عالم الأعصاب، وبين أولئك الذين يدفعون لأداء فعلٍ خاطئٍ ما عبر تنشئة أخلاقيّة حتمت عليهم أنْ يفعلوا ذلك الفعل، وإدراك هذا التشابه قد يعطي مؤيّد مذهب الذاتيّة للأخلاق ميلًا نحو أخذ الموقف نفسه تجاه كلا النوعين من الفاعلين، وبالتالي قد لا يستمرّ بعد ذلك باعتبار الفاعل الأخير مرفوض أخلاقيًّا.

من الطّبيعي أنْ يفترض التّوافقيون واللاتوافقيون أنّه يتبع من وجود إرادةٍ حرّةٍ لشخص ما بالمعنى الذي استخدمه مبدأ يدْعَى "مبدأ الإمكانات البديلة" PAP وهو:

A شخص يقوم بفعل ما X بحريّة إذا فقط كان بإمكانه فعل شيء آخر، وضع هاري فرانكفورتHarry Frankfurt تجربةً فكريّة ليبين أنّ مبدأ الإمكانات البديلة PAP هو مبدأ خاطئ، وقد أثارت تجربتُه الكثيرَ من الأدبيات الفلسفية(1)، بالنسبة لفرانكفورت يكون الشخص «لا يمكنه فعل شيء آخر» إذا كان هناك «شروط كافية لفعل معين يقوم به هذا الشّخص»، افترض فرانكفورت أنّ عالمًا اسمه «بلاك Black" اكتسب القدرة على التدخل

(1) Harry G, Frankfurt 'Alternate Possibilities and Moral Responsibility', Journal of Philosophy 66 (1969) 829 - 39, reprinted in (ed.) G, Watson Free Will, second edition, Oxford University Press. 2003.

في عمليات دماغ جونز Jones بحيث يتصرّف جونز بطريقة ما وليس بطريقة أخرى، وأنّ هذا دليل لبلاك - دليل صحيحٌ في الظاهر («بلاك خبير في مثل هذه الأمور») - باستخدام بأدوات ما تقدّم معلومات عن الحالة الدّماغيّة لجونز عندما يكون جونز على وشك فعل ما أو على وشك الامتناع عن فعلٍ ما، ومن ثمّ إذا كان جونز على وشك اختيار فعل ما لم يرده بلاك، فلدى بلاك القدرة على التدخّل، وجعل جونز يختار ألّا يفعل هذا الفعل، الآن افترض أنّ بلاك يريد من جونز أنْ يقوم بالفعل A، وسيتدخّل إذا كان جونز على وشك ألّا يفعله، لكن في الواقع، كما يفترض فرانكفورت، من الواضح أنّه ليس هناك حاجة للتدخل - فبلاك يتنبّأ بما إذا كان جونز على وشك القيام بهذا الفعل على أيّ حال، إذًا بلاك لم يتدخّل، وبالفعل قام جونز بالفعل A، في هذا الموقف، يقترح فرانكفورت، بشكل أو بآخر ليس بإمكان جونز ألّا يفعل الفعل A، لكن هذه الحقيقة في ذاتها لا يمكن أنْ تجعل جونز غير مسئول أخلاقيًّا عن فعله الحاضر، نظرًا لأنّ الفعل كان يمكن أداؤه نتيجةً لتشكيل نيّة ترضي أيّ نسخة من معيار التوافقي أو معيار اللاتوافقي للمسئوليّة الأخلاقية، إنّ الفعل كان من المُمكن أنْ ينتج عن نيّة لجونز لم يكنْ تشكلها مسبّب بشكل كامل بأيّ سبب سابق، و/ أو تشكلت باستجابة عقلانيّة، ومن ثمّ يقترح فرانكفورت، أنّ الـPAP خاطئ.

الآن على التّقرير التوافقي للمسئوليّة الأخلاقيّة فإنّ فرانكفورت محقّ بالتأكيد، فعلى فهم فرانكفورت للمسئوليّة الأخلاقيّة فإنّ جونز أمكن أنْ يتسبّب في فعل A باستجابة عقلانيّة دون أنْ يؤثّر ذلك على المسئوليّة الأخلاقيّة لجونز عن فعله.

ومع ذلك، فعلى التّقرير اللاتوافقي للمسئوليّة الأخلاقيّة (حيث يكون معنى "الإرادة الحرّة" الذي أعنيه ضروري) هناك حجّة حاسمة ضدّ حجّة فرانكفورت[1]، أولاً تأمّل القرارات، أي مشكّلات النوايا، التي هي أفعال أساسيّة سببيًّا، عندما يشكّل جونز نيته

(1) إنّ جوهر حجّتي في الفقرتين التاليتين هو حجة ديفيد فيدركير David Widerker انظر مقاله "المذهب التحرري وهجوم فرانكفورت على مبدأ الإمكانات البديلة Libertarianism and Frankfurt's attack on the Principle of Alternative Possibilities " المراجعة الفلسفية، 104 (1995)، 247– 61 أُعيد نشره في كتاب (حرره) واطسون.

(بقوة ما) للفعل A، إمّا أنّ جونز قد قُدّر له من مسبّبات مسبقة أنْ يشكّل النيّة ليؤدّي الفعل A، أو لم يقدّر له مسبقًا ذلك، في الحالة الأولى لا يشكّل جونز النيّة "بحرية" (بمعناها عندي)، ومن ثمّ - على التّقرير اللاتوافقي للمسئوليّة الأخلاقيّة - ليس مسئولًا أخلاقيًّا عن تشكيل النّية، أمّا في الحالة الأخيرة فقبل تشكيل أيّ نيّة مازال بالإمكان جونز ألّا يشكّل النيّة (بالقوّة المذكورة)، ومن ثمّ، على تقريري، بافتراض أنّه لديه اعتقادات أخلاقية، هو مسئول أخلاقيًّا عن تكوين النّية، فقط إن استطاع شخص أو آليّة ما، مثل «بلاك»، أن يعلم مسبقًا أنّ كان جونز سوف يشكّل نيّة لأداء الفعل A إنْ لم يتدخّل فهل يمكنه أنْ يضمن أنْ لا يشكّل جونز النّية؟ لكن بلاك (أو أي شخص آخر أو آلية) يمكنه فقط أنْ يعلم ذلك بالتّأكيد إنْ وجدت علامة لا تخطئ تشير إلى أي نيّة يوشك أنْ يشكّلها جونز؛ وتوجد هذه العلامة التي لا تخطئ فقط إذا كانت تلك العلامة سببًا ضروريًّا وكافيًا للنّية، أو هي ظرف ضروري وكاف لوجود مثل هذا السّبب، ولا يمكن أنْ توجد علامة لا تخطئ إنْ لم يكنْ للنيّة سبب ضروري وكافٍ، وعلى ذلك فلا يقدّم سيناريو فرانكفورت أيّ سبب منطقي لنفترض أنّ مبدأ الإمكانات البديلة PAP لا ينطبق على النيات.

الآن تأمّل الأفعال القصديّة التي ليست أساسيّة سببيًّا، هذه الأفعال تقوم على نيّة تسبب تأثيرها المعني، إنّ كوْن نيّة الفعل (التي بقوّة معينة) تسبّب التأثير المعني من عدمه لا يعتمد على الفاعل، وإنّما يعتمد على كوْن جهازه العصبي يعمل بشكل صحيح أم لا، ويعتمد على التأثيرات الحاصلة بفعل الحركة الجسديّة الناتجة، لكن أيّ فعل قصدي منتج لتأثير ما لا بدّ أنْ يتضمّن نيّة كجزء أولي له، ومن ثمّ يكون الفاعل مسئولًا أخلاقيًّا عن فعله اللاأساسي إذا فقط كان مسئولًا أخلاقيًّا عن تشكيل النيّة التي هي أول الفعل، وبناءً على الحجّة السابقة وفقًا للتقرير اللاتوافقي عن المسئوليّة الأخلاقيّة فالفاعل يكون مسئولًا أخلاقيًّا عن فعله إذا فقط أمكنه تشكيل نيّة مختلفة (أو لا نيّة على الإطلاق)، وبالتّالي يقوم بفعل قصدي آخر (أو لا فعل قصدي على الإطلاق)، إنّ الحجج أعلاه المتعلقة بالمسئوليّة الأخلاقيّة للفاعل عن فعل ما في زمن معين، فربّما أمكنه أنْ يقوم

بشيء آخر عندما فعل A في الزمن t، لكن إذا لم يكنْ قام بالفعل A فلنْ يمكنه فعل شيء آخر سوى A في أي وقت لاحق مباشرة، وهكذا في مثال فرانكفورت، إذا أمكن لجونز ألّا يفعل A في الزمن t، وتسبب بلاك في جعله يقوم بالفعل A في زمن لاحق t'، فلن يكون جونز مسئولًا أخلاقيًّا عن الفعل A في الزمن t'، ومن ثمّ غير مسئول أخلاقيًّا عن الفعل A في وقت معين خلال الفترة من t إلى t'،

إنّ تناولي للخلاف بين مؤيّدي مذهب التوافقيّة ومؤيدي مذهب عدم التوافقيّة للمسئوليّة الأخلاقيّة قد يبدو مختصرًا نسبةً للحجم الهائل من الكتابات الفلسفيّة الحديثة المخصصة له، ولكني لا أعتقد أنّ هنالك حججًا جديدةً عميقة تتصل بهذه القضية، أو أنّ هنالك أيّ ملامح غير واضحة لأمثلة النّموذج العام الخاصة بالمسئوليّة الأخلاقيّة تتطلب تحليلًا أكثر دقّة، كما يوجد مثل هذه الملامح في الأمثلة النموذجيّة العامّة للسببيّة causation، ممّا لم يلتفت إليها بعض الفلاسفة على سبيل المثال، وقد حاججت بذلك، وهكذا بعد طرح حجج مذهب عدم التوافقيّة والاعتقاد بأنه مفهوم المسئوليّة الأخلاقيّة الذي يرجع إليه ضمنًا معظم الناس، سأترك الحجّة عند هذا الحدّ لأسباب تتعلق باختصار المساحة.

3 - **التّماسكُ المنطقي لمذهب حريّة الفرد** libartorianism

لقد جادلت بأنّ مذهب الحتميّة Determinism ينفي المسئوليّة الأخلاقية، وجادل فلاسفة آخرون بأنّ مذهب اللاحتميّة indeterminism ينفي المسئوليّة الأخلاقية، وادّعوا بأنّه إنْ كانت أفعالنا غير مسبّبة فلا يمكن جعلنا مسئولين عنها، بعض هؤلاء الفلاسفة من مؤيدي مذهب التوافقية، كبعض من ناقشناهم في الفقرة 2، ويعتقدون أننا مسئولون أخلاقيًّا عن أفعالنا طالما كانت مسبّبة بأساليب معينةٍ، ولكنْ لسنا مسئولين أخلاقيًّا إنْ كانت أفعالنا مسبّبة بأساليب أخرى، وقد كان هيوم فيلسوفًا من هذا النّوع، ففي مرحلة لاحقةٍ من الفقرة التي اقتبستها سابقًا، ادّعى أيضًا أننا مسئولون فقط عن الأفعال التي في شخصيّتنا والتي تحدّدها شخصيتنا، ويتبع من هذا أنّه إنْ كان لنا إرادة

حرّة بالمعنى الذي استخدمه فلا يوجد فعل مسبّبٌ تمامًا من شخصيّة الفاعل السابقة، وبالتّالي لا يوجد فاعلٌ مسئولٌ عن أفعاله، وقد كتب هيوم:

الأفعال بطبيعتها الذاتيّة مؤقتةٌ وزائلة؛ وعندما تنشأ من مصدر ليس في الشخصيّة أو الميل عند الشخص، التي يمارسها، بل تَقحم infix نفسها عليه، ولا تساهم بشرفه إنْ كانت خيّرةً كما لا تساهم في عاره إنْ كانت شرًّا، فالأفعال نفسها قد تكون قابلةً للّوم؛ وقد تكون معاكسة لكلّ قواعد الأخلاق والدين: لكنّ الشّخص ليس مسئولًا عنها؛ فلم تنشأ عن شيءٍ فيه يتصف بالمتانة والاستقرار، ولا تترك شيئًا من تلك الطبيعة خلفها، فمن المستحيل أنْ يستطيع بناءً على مبرّرها أنْ يتعرّض للعقوبة أو الانتقام[1]

وقد ناقشت في الفقرة الأولى والثانية أنّ فهمنا للمسئوليّة الأخلاقيّة يفترض العكس تمامًا، إنْ قام شخصٌ حَسَنُ التّربية يتصف بالخيريّة والصّدق عادة بارتكاب شهادةِ زورٍ في قاعة محكمة، فإننا نلومه أكثر ممّا كنّا سنلوم شخصًا كذوبًا على الفعل ذاته، كما أنّنا نبالغ في مدح الشخص الذي نشأ في بيئة اعتاد الناسُ فيها على الكذب أكثر من غيره إنْ قدّم شهادة صادقة في قاعة المحكمة رغم أنّه مهدّد بالتعنيف إنْ صدق.

أمّا الفلاسفة الآخرون الذين يدّعون أنّ اللاحتميّة ستلغي المسئوليّة الأخلاقيّة فهم ما أدعوهم، «مؤيّدو اللاتّساق incoherentists"، ويعتقدون أنّ كلّا من الحتميّة واللاحتميّة تنفي المسئوليّة الأخلاقية، ولأنّ مفهوم المسئوليّة الأخلاقيّة ليس مفهومًا متّسقًا؛ فلا يمكن أنْ يكون أحدٌ مسئولًا أخلاقيًّا عن أيّ فعل بالمعنى المناقش في الفقرة الأولى والثّانية، وحجّة مذهب اللاتّساق هي كالتالي، إنْ كان فعلٌ ما غير مسبّب فمسألةُ وقوعه أم لا هي مسألة «صدفة chance" ، فلا يمكن أنْ نُلام ونمدح للأفعال غير المسبّبة أكثر ممّا يمكن أنْ يلام أو يمدح فوتون لمروره عبر شقّ وليس عبر الشقّ الآخر (انظر الفصل الرّابع الفقرة الرابعة)، أو أنْ تُلام ذرة من الراديوم لتفكّكها في هذه اللّحظة وليس في لحظة أخرى؛ لأنّ من نتائج قوانين النظريّة الكموميّة أنّ وقوع أي حدث في

(1) هيوم المرجع نفسه الفقرة 8 الجزء الثاني.

هذه الحالات هي مسألة ترجع للاحتماليّة الطبيعيّة (أي، الصدفة)، وقد دافع غالين شتراوسن Galen Strawson لسنوات طويلة عن رؤية تقول طالما أنّ الأفعال غير مسبّبة فإنّ وقوعها هو مسألة تعود للصدفة، وطالما أنّها تحدث نتيجة لأحداث سابقة فإنّ وقوعها يرجع إلى ضرورة طبيعية، وبالتّالي لا يكون الفاعل في أيّ من الحالتين "بالنهاية مسئولا" عن أي فعل.[1] وجادل بأنّ اهتمامنا بالفعل الحرّ هو اهتمامٌ بالأفعال التي تؤدّي لسبب منطقي؛ لأنّه عندما يتصرّف المرء وفقًا لسبب منطقي، فإنّ ما يقوم به هو وظيفة لكيفيّة كينونته، «ناطق عقليًّا»، وهكذا إنْ كان المرء سيكون حقًّا مسئولًا عن كيفيّة تصرفه، فيجب كله أنْ يكون مسئولًا حقًّا عن كيفيّة كونه «ناطق عقليًّا mentally speaking"، ولكن هذا يعني أنّ المرء عليه أنْ يختار الحال التي هو عليها في ضوء المبادئ التي اختارها، ولكن عندها إنْ كان المرء سيغدو مسئولًا عن تلك المبادئ فيجبُ عليه اختيارها نتيجة لمبادئ أسبق؛ "وهكذا دواليك، وهنا نخرج بحالةٍ من التّسلسل اللانهائي للعلل regress فلا يمكننا التوقّف"

لكنّ الأفعال قد تؤدّى لسبب منطقي ما، حتّى إنِ اختار المرء أيًّا من أفعالٍ بديلة ليؤديها، لكلّ منها سببٌ ليؤدّى؛ وواقع أنّه لا توجد "مبادئ" للاختيار تحدّد كيف سيختار المرء في هذه الظروف (مقابل كيف يكون من الخير أنْ يختار) ولا يبدو لي أنّها تقتضي أنّ المرء لا يمكن جعله مسئولًا عن اختياره، كما قد حاججت بأنّه لا توجد أي مبادئ عندما يكون على المرء أنْ يختار سواء لتحقيق التزام أخلاقي أو للاستجابة لرغبة قويّة لأداء ما هو في إطار المصلحة الذاتيّة الضيقة له.

اعتقد أنّها ستقضي ذلك غنْ كان كلّ ما يجري هو أنّ حادثًا دماغيًّا أو حادثًا عقليًّا آخر سبّب حادثًا عقليًّا آخر (قرار يخصّ ما الذي سيؤدّى) نتيجة لقانون طبيعي بأنّ هنالك احتماليّة فيزيائيّة P (أقلّ من الواحد وأعلى من الصّفر) بأنّ حادثًا من النوع الأوّل سيتبعه

---

(1) انظر على سبيل المثال غالين شتراوسن "استحالة المسئوليّة الأخلاقية» الدراسات الفلسفة، (1994) 75 24 – 5، أعيد طباعته واطسون.

حادثٌ من النوع الثاني - في بالطّريقة التي يحلل بها «قانون الطبيعة» عبر نظريّة الانتظام أو عبر نظريّة علاقات بين كليّات RBU للسببية؛ لأنّه في تلك الحالة واقع أنّ الحدث الأوّل مؤثّر سببيًّا ليس متأصلًا في ذلك الحدث، ولكنّه ثمرة نموذج من الأحداث الأخرى (في نظريّة الانتظام) أو نتيجة لقانون ما يوجد مستقلًّا عن الأحداث التي يحكمها (بناءً على نظريّة علاقات بين كليات)، وهكذا لو أنّ دماغنا مرتب بحيث إنْ تفكّك ذرّة ما يسبّب قرارًا بأداء A_1 وعدم تفكّك الذرة هو قرار بعدم أداء A_1، فإننا لن نقوم - بناءً على أيّ من هاتين النظريتين للسببيّة - بتحميل مسئوليّة الفعل للذرة (أو لأي كيان أكبر تنتمي إليه)، وإنْ كانت العمليّة السببيّة من النوع هذا نفسه (تتألّف من نموذج من أحداثٍ أخرى أو يجلبها قانون مستقلّ عن الأحداث) عندما يسبب اعتبارُ الأسباب المنطقيّة قرارًا، سيبدو من غير المنطقي أيضًا أنْ نحمّل الفاعل المسئولية، وأقول إنّ هذه الصورة لكيف تؤثر الأسبابُ المنطقيّة على القرارات تعطينا رؤية مذهب اللاتّساق incoherentist، لكن كما حاججت قبلًا، فإنّ الأفعال القصديّة لا تسبّبها الأحداث (الفيزيائيّة أو حالات عقليّة منفعلة للفاعلين) ولكن يسببها الفاعلون أنفسهم؛ وكما حاججت أيضًا بأنّه مهما يكنْ تحليل سببيّة الأحداث الفيزيائيّة من خلال أحداث فيزيائيّة أخرى؛ فإنّ سببيّة الفاعل agent - caustation لا يمكن تحليلها بأي من الطريقتين، إنْ قرّرت أنْ أكذب فإنّ هذا القرار يجب أنْ يحلّل باعتبار أنّ شخصًا (أنا) تسبّب قصدًا بتلفظ كلمات أعتقد أنا أنّها تشكّل عبارة كاذبة؛ ولا يتألف من أيّ حدث في داخلي أنشأ الحدث الآخر (غير أنني سبّبته)، إنّه أنا مَن تسبّب بتلفظ الكلمات من فمي، سواء كان هنالك سبب ما أم لا لتسببي بتلفظ الكلمات من فمي؛ وإن لم يكن هنالك سبب محدّد تمامًا لي لأسبب تلفّظ الكلمات من فمي، تنسب لي المسئوليّة النهائيّة لهذا الفعل بكلّ وضوح، وهكذا عندما أختار بوعي في ضوء الأسباب المنطقيّة أنْ أتصرّف، سواء لأتبع هذه الأسباب المنطقيّة أو لأتجاهلها؛ فإنّني مسئول أخلاقيًّا عما أفعله.[1]

(1) في حين أنّ بيبروم يناقش بأنّ البشر ليسوا على الإطلاق مسئولين أخلاقيًّا عن أفعالهم، يقرّ بأنّ البشر هم أسباب فاعلة، وعندما لا يوجد أسباب كافية لأفعالهم فإنّهم سيكونون مسئولين أخلاقيًّا، انظر المرجع نفسه صفحة 129.

وليس من الاعتراض الجيد على هذا أنْ نقول {أنا أسبّب خروج الكلمات من فمي} يقتضي أنّ {أنا أسبّب فعلي بالتسبّب بخروج الكلمات من فمي}؛ فالعبارة بين القوسين الأخيرين نفسها تصف الفعل الذي سبّبته {فعل التسبّب بفعلي للتسبّب بخروج الكلمات من فمي}، وهذا بلا نهاية ad infinitum، هنالك بالفعل تسلسل بلا نهاية infinite regress للافتراضات هنا، ولكن نظرًا لأنّ كلّا من هذه الافتراضات تقتضي كلّا من البقية، فإنّ كلّ هذه الافتراضات تصف حادثًا واحدًا نفسه.

ومع غياب أيّ اعتراضات إضافيّة مهمّة فيما أعلم، أقول إنّه يجب أنْ نؤكّد الرؤية بأنّ المرء الذي لديه اعتقادات أخلاقيّة ويؤدّي فعلًا قصديًّا مسئولٌ أخلاقيًّا عن ذلك الفعل، ما لم يكن مدفوعًا تمامًا ليؤدّيه (أي، ما لم يوجد هنالك سبب سابق كافٍ تمامًا لأدائه للفعل)، وبالتّالي - في غياب مثل هذا السّبب - يكون المرء مستحقًّا للّوم أخلاقيًّا لأداء الفعل إنِ اعتقد أنه خاطئ، ويكون مستحقًّا للثناء أخلاقيًّا لأدائه الفعل إنِ اعتقد أنّه خيرٌ وليس واجبًا عليه، وكما حاججت مسبقًا تعتمد درجة اللّوم والثّناء على قوّة التأثيرات السببيّة على الفاعل ليؤدّي الفعل أو لا يؤديه، وقد حاججت مسبقًا بأنّه لا يوجد سبب كافٍ لأدائنا فعلًا قصديًّا ما، عندما ينتج اختيارنا لأدائه من اختيار بين فعلين غير متوافقين يعتبران متعادلين بالخيريّة الأخلاقيّة (ومن الأفضل أداؤهما مقارنة مع أي فعل غير متوافق) وكلاهما نرغب بأدائه بالدّرجة نفسها (ونرغب بأدائه أكثر من أيّ فعل غير متوافق)؛ وكذلك عندما يتضمن اختيارًا بين فعل نعتبره الأفضل أخلاقيًّا لأدائه وفعلٍ غير متوافق نرغب بأدائه أكثر من أي فعل آخر، وبالتّالي فنحن مسئولون أخلاقيًّا عن أداء أيّ فعل من هذا النوع في الوقت الذي نمارس اختيارنا لأداء أو عدم أداء ذلك الفعل، هذه الرؤية تدّعى عمومًا «مذهب الحريّة الفرديّة libertarianism"

4 - المسئوليّةُ عن الأفعال السابقة

لكنْ هل يلغي أو يقلّل مرورُ الوقت من المسئوليّة الأخلاقية؟ وهل ألامُ على جريمة قتل ارتكبتها قبل 20 عامًا؟ أقول إنّ الجواب يعتمد على ماهيّة البشر.

إنْ كان الأشخاص البشريّين مجرّد متعضيات فيزيائيّة physical organisms، فعندها - وكما ناقشت في الفصل السّادس - سيعتمد استمرار هويّتنا مع مرور الوقت

على مدى استمراريّتنا الفيزيائية، فالكائن P_2 في الوقت اللاحق t_2 هو الكائن نفسه مثل الكائن P_1 في الزمن t_1 طالما كان P_2 مصنوعًا من المادّة الناشئة من الاستبدال التدريجي للمادة في P_1 مع وضع مادّة جديدة لها الوظيفة نفسها، ومع وجود استمراريّة في الخصائص الفيزيائيّة بينهما، ومع تقدّم السّن عند البشر فإنّ الخلايا تستبدل، وتهْلَك الأعضاء، وقد تُستبدَل عبر زراعة الأعضاء، كما قد نطوّر - مع مرور الوقت - نماذج مختلفة من السلوك، ورغم أنّ طبيعة التدرّج للاستبدال ولتغير نماذج السلوك تجعل عادةً من الطبيعي القول بأنّ هنالك كائنًا بسيطًا مستمرًّا عبْرَ التغيير، ولكننا لن نخطئ في وصف العالم إنِ افترضنا أنّه في لحظةٍ ما لا على التّعيين (مثلًا، في وقت البلوغ أو وقت توقف الطمث أو حين يتبنّى المرء فجأة موقفًا جديدًا من الحياة) يتوقّف الكائن عن الوجود ويستبدله كائن آخر مصنوع تقريبًا من المادّة نفسها، وكما رأينا عبر هذا الكتاب توجد أساليب مختلفة لتقطيع العالم إلى موادّ (جواهر) Substances، ويمكن الإخبار عن تاريخ العالم بأساليب مختلفة، ولكن نظرًا لأنّ الأمر ليس اعتباطيًّا في رؤية مؤيّد مذهب الموضوعيّة للأخلاق، وهذا يعتمد على الطريقة التي نختارها لوصف العالم، وسؤال إنْ كان المرء مسئولًا أخلاقيًّا عن الأفعال التي أدّاها في وقت قديم جدًّا، أقول إنّه بتطبيق مبدأ التّوازن التدبّري سنصل إلى الاستنتاج بأنّ المسئوليّة عن أفعال إنسان سابق تعود إلى الكائن المستمرّ مع الإنسان السّابق مهْما يكن، ونظرًا لأنّ الاستمراريّة هي مسألة درجة - المادّة الجسديّة ونماذج السلوك قد تتغيّر تدريجيًّا بالتقريب - فدرجة المسئوليّة عن الأفعال السّابقة تعتمد على مدى كون المادّة الجسديّة ونماذج السّلوك هي نفسها، أو أنّها قد تغيّرت بتدرج شديد فقط، يكون الإنسان أقلّ مسئوليّة عن الأفعال المؤدّاة من الإنسان الذي كان له استمراريّة معه عبر سنوات كثيرة سابقًا، بالدّرجة التي يكون الكائن البشري مصنوعًا من مادّة مختلفة ويتصرف بطرق مختلفة، خصوصًا إنْ نتج من تغيّر مفاجئ، ويبدو واضحًا أنّه لا سبيل لتحمّل إنسان ما هذا القدر أو أيّ قدر فعليًّا من المسئوليّة عن أفعال إنسانٍ سابق من عشرين سنة مضت لمجرّد استمراريّة بالحدّ الأدنى من التنظيم تكمن خلف استبدال تامّ تقريبًا للمادّة المكونة له.

وأقول إنّ استنتاجًا مماثلًا سيتبع إنِ افترضنا اعتمادَ هويّة الشخص مع مرور الوقت على مدى الاستمراريّة العقليّة كما تعتمد على مدى الاستمراريّة الفيزيائية، أو على الاستمراريّة العقليّة بمفردها، في حين أنّ سرعة التغيير في التكوين والتنظيم الفيزيائي متشابهة جدًّا في معظم البشر - على سبيل المثال، تستبدل خلايانا بمعدلات متشابهة - لكنّ معدل تغيير الذاكرة والصفة الشخصيّة مختلف جدًّا في مختلف الأشخاص، فبعضهم له شخصيّة تشبه شخصيته قبل 20 مضت؛ وبعضهم ليس كذلك، البعض يمكن أنْ يتذكّر الكثير من الأمور التي أمنهم تذكّرها قبل 20 سنة، والبعض الآخر لا يكادون يتذكرون شيئًا من هذا عمليًّا، وقد تكون بعض هذه التغيرات مفاجئة جدًّا، قد يفقد أحدُهم الذاكرةَ فجأةً نتيجة لأذيّة دماغية، أو يحدث له تحوّل دينيّ مفاجئ يؤدّي إلى تغير كبير في صفة شخصيته، وبالنّظر لأنّنا نصبح مختلفين من هذه الجوانب تقريبًا عن الإنسان الذي له أغلب الجسد نفسه، فيبدو أنّ ذلك يستنتج منه - بحجّة تشبه تلك التي قدّمتها للتّو - أنّ مسئوليتنا عن الأفعال السّابقة الصادرة من ذلك الإنسان السابق يجب أنْ تتقلّص كثيرًا، اعتقد جون لوك John Lock أنّ كوْن "الشخص هو نفسه" يعتمد على استمراريّة "الوعي consciousness"، وقصد بها استمراريّة "الذاكرة الظاهريّة apparent memory" وخرج بالاستنتاج الطبيعي بأنّه ينبغي أنْ لا نُعاقب عن الأفعال السابقة التي لا نتذكّرها.[1]

ولكنْ خرج معنا استنتاج مختلفٌ من تفسير الهويّة الشخصيّة الذي دعمته في الفصل السّادس، وبناءً على ذلك التّفسير فالبشرُ هم أساسًا موادّ عقليّة صرفة، والمادة العقليّة الصرفة لها جزءٌ أساسي واحد، ألا وهو روحُها، وقد ادّعيت في الفصل السّادس أنّه من المحتمل جدًّا أنّ الروح نفسها مرتبطةٌ بالجسد نفسه عندما يكون الجسد جسدَ إنسانٍ حي، وقد ترتبط مادّة عقليّة صرفة بجسدٍ يتغيّر مع مرور الزمن، وقد تكسب أو تخسر

(1) كتب لوك (المرجع نفسه 7.27.22) في حين أنّ قوانين البشر تعاقب "إنسانًا" لفعل ارتكبه عندما كان سكرانًا، رغم أنّه لم يكن بعد ذلك واعيًا له على الإطلاق"، وذلك فقط لأنّ المحاكم البشريّة لا يمكنها أن تحدّد إنْ كان الإنسان يتذكّر أو لا يتذكر أفعاله عندما كان سكرانًا، "ولكن في اليوم العظيم الذي تنكشف أسرار الصّدور كلّها على الملأ، من المنطقي أن نعتقد، أنّه لن يحمل أيّ أحد مسئوليّة إجابة ما لا يعلم عنه شيئًا"

خصائص عارضة متنوعة (تشمل الذاكرة والصفة الشّخصية)، لكنّ المادّة العقليّة التي تنتمي إليها تلك الخصائص (بسبب كونها خصائص روحه) لها الخصائص الأساسيّة نفسها بالضبط (كوْنه شخصًا) والماهيّة التي يشار إليها نفسها (والتي تجعله الشّخص نفسه) خلال الحياة، وهكذا فإنّ ذلك الإنسان هو بجوهره الإنسان نفسه بالضبط، الذي قام بفعلٍ ما قبل عشرين عامًا مضت، حين كان وقتها مسئولًا أخلاقيًّا، ولن تكون مسئوليته عن ذلك الفعل نتيجة لأيّ تغيير في صفته الشخصيّة أو الذاكرة أو التركيب الجسدي.

وباعتقادي أنّ إزالة وصمةِ الإدانة الأخلاقيّة المشتملة في المسئوليّة الأخلاقيّة لارتكاب فعل خاطئ قد تكون عبرَ اعْتذار وتوبةٍ وإنابة من الفاعل، وعبر حصوله عفو مِن قِبَل مَن كان الخطأ في حقّه، أو يكون البديل إزالةَ الوصمة بمعاقبة الفاعل[1] وعندها لا يبقى الفاعلُ ملامًا، ولا يستحقّ مزيدًا من اللّوم، وبالتّالي لا يكون بعدها مسئولًا أخلاقيًّا عن الفعل، ولكن إنْ كان البشر أساسًا كما حلّلتهم؛ فإنّ مجرّد مرور الزمن لا يمكن أنْ يزيل المسئوليّة الأخلاقيّة عن فعل خاطئ، ولأسباب مشابهة فإنّ مجرد مرور الزمن لا يمكن أنْ يزيل الحسنة الآتية من المسئوليّة الأخلاقيّة عن فعل خيرٍ غير واجب، وعندما يكون الفعل فعلًا فاضلًا يفيد شخصًا آخر فقد يوجد ديْنٌ من الامتنان في رقبة الآخرين، ولكنّ حدسي أنّه لا يوجد شيء يمكن أنْ يزيل حسنة اكتسبَها الفاعل من مثل هذا الفعل؛ وسيستحقّ دومًا الثناء، ولكن يوجد حدّ لأيّ واجب يلزم أنْ يقدّمه الآخرون له.

5 - حدودُ الإرادة الحرّة

ادّعيت أنّ للبشر حريّة الاختيار بين أفعال بديلة بشكل مستقلّ عن الأسباب التي تؤثر عليها، وأنهم يتحمّلون مسئوليّة أخلاقيّة عن قراراتهم، ولكن من الواضح أنّ هذه إرادة حرّة محدودة، أولًا، هنالك حدود لقدراتنا، أيّ على التأثيرات التي يمكننا إحداثُها، مهما حاولنا بقوّة، ولكلّ منّا حدود لأفعاله الأساسيّة ذرائعيًّا instrumentally basic

(1) ولتفسيري لكيفيّة إزالة الإدانة عبر التوبة والإنابة والتكفير، انظر كتابي المسئوليّة والكفارة Responsibility and Atonement، الفصل الخامس.

actions التي يمكن تأديتها في وقت معين؛ فلا يمكنني عزفُ نوتة على البيانو، وركوب حصان، والتحدّث بلغة الماندرين، ثانيًا، هنالك أيضًا لكلّ منّا حدود في معرفتنا، والتي بدورها تُحدّ من أفعالنا غير الأساسيّة التي يمكننا أداؤها، فيمكنني بلا شكّ أنْ أجعل حاسوبي يعمل إنْ علمت كيف أفعلُ ذلك، أو أنْ أترجم هذا الكتاب إلى الإيطاليّة لو أنّ مفرداتي الإيطاليّة كانت أوسع ممّا لدي، ومن حدود معرفتنا التي تحدّ من خياراتنا الاعتقادات الأخلاقيّة غير الملائمة inadequate بخصوص أفضل الأفعال، فيمكنني النجاح باتّباع الخير إنْ علمت أيّ شيء هو، فإنْ لم أكن أعتقد أنّه أمر خاطئ أن أضرب رجلًا لأنّه أهانني، فلن يكون لديّ الخيار بين الاستجابة للرّغبة بضربه وبين أداءِ الشّيء الصّحيح بكظم الغيظ والامتناع عن ضربه، إنّ قدرتنا على اتّخاذ خيارات جيدة محدودة برؤانا الأخلاقية، وثالثًا إنّ خياراتنا محدودة حتى ضمن فئة الأفعال التي لنا قدرة عليها ومعرفة لأدائها، وقد ناقشت مسبقًا حدودنا للاختيار بين فعلين متكافئين بالأفضليّة ويتعادلان بالرّغبة بهما؛ وبين الأفعال المتعادلة بالرغبة بها حيث لا نعتقد أنّه سيكون من الأفضل أداءُ أحدها وليس الآخر و - بالأهميّة نفسها - بين أفعال نرغب بأدائها أكثر من أيّ شيء، وأفعال نعتقد أنّ الأفضل أداؤها، ولكنْ بالنسبة لبعض هذه الاختيارات فإنّ رغباتنا لأداء فعل أقلّ من الأفضل تكون قويّة جدًّا، وهنالك الأفعال الأخلاقيّة البطوليّة التي عندنا القدرة والمعرفة لأدائها ونعتقد أنّها ستكون أفضل الأفعال لأدائها، ولكنّها تحتاج جهدًا هائلًا من الإرادة لنختار أداءها، فبالنسبة لكثيرٍ من الفاعلين سيكون حقًّا من الصعب جدًّا أنْ يجبروا أنفسهم على التضحيّة بحياتهم لإنقاذ رفيق سلاح أو إعطاء كلّ ما معهم من مال لقضيّة محقّة أو الامتناع عن إعطاء معلومات تحت التعذيب والتّهديد بتعذيب آخر أشدّ إيلامًا، ولكن ضمن هذه الحدود للإمكانيّة والصعوبة، إنْ صحّت الحجّة في الفصل السّابع؛ فإنّ لكلّ منّا مجالًا محدودًا من الاختيارات، وكيفيّة الاختيار بينها تعود إلينا.

يمكننا - بطبيعة الحال - أنْ نغيّر مجال الأفعال المفتوح أمامنا، ويمكننا عبر الممارسة

تحسين قدراتِنا بحيث نكون قادرين على أداء أفعالٍ أساسيّة ذرائعيًّا كانت من قبل أبعدَ من تلك القوى، ويُمكننا تحسين معرفتنا في كيفيّة إنتاج آثارٍ عبر وسيلة من أفعالنا.

ومِن أنواع المعرفة التي يمكننا تحسينها هي معرفتُنا بأيّ الأفعال هي خير وأيّها سيّئ، وعمومًا أي نوعٍ من الحياة يستحقّ أنْ نعيه؛ وبالتّالي يمكننا وضع أنفسنا في موضع أفضل لأداء ما هو خير حقًّا، قد نسعى لتحسين معرفتنا بالمبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة عبر تطبيق طريقة التّوازن التدبري بتخصيص وقتٍ للتفكّر بالقضايا الأخلاقيّة ومناقشتها مع الآخرين؛ وتحسين معرفتنا بمبادئ أخلاقيّة معيّنة عبر محاولة اكتشاف ما هي آثار مختلف أفعالنا على المتأثرين بها، وبعد ذلك يمكننا تحريك مجال الأفعال التي هي "خيارات حيّة live options" بمعنى الأفعال التي لا تحتاج إلى جهد بالغ من الإرادة لنقرّر أداءها، وعبر مقاومة رغبات أداء أفعال معيّنة يمكننا الاستجابة لها بسهولة قد نقوّي رغباتنا (من الرتبة الثانية) بأنْ لا نستجيب للإغراءات من هذا النّوع في المستقبل، بحيث أننا بالنّهاية لا نرغب حتّى بأداء أفعال من ذلك النوع، وعبر أداء أفعال خيرة تمامًا من نوع معين قد نهوّن على أنفسنا أداء أفعال بطوليّة من ذلك النوع، أو غنِ استجبنا كثيرًا جدًّا للإغراءات (بمعنى رغبات بأداء فعلٍ نعتقد أنّه خاطئ أو سيّئ) من نوع معين في حين أمكننا مقاومتها، قد يصبح من الصّعب جدًّا مقاومتها في المستقبل؛ وعبر ممارسة أفعال خاطئة معتدلة الخطورة من نوع معين، قد نجدُ أنفسنا راغبين بأداء أفعالٍ شريرة جدًّا من ذلك النّوع لم نكن نرغب من قبل بأدائها مطلقًا، غن أجبرت نفسي على قول الصّدق اليوم رغم أنّ ذلك قد يدمّر سمعتي بين فئة صغيرة من الزملاء غير المقرّبين جدًّا، قد أجدُ الأمر أسهل قليلًا غدًا لأخبر الصّدق وإنْ كان سيدمّر كلّ مستقبلي المهني، ولكنْ إنِ استجبت للإغراء بالكذب اليوم في الظّروف السابقة، قد أجد نفسي منفتحًا على الإغراء لأكذب في قاعة محكمةٍ في مقابل رشوة؛ وهو إمكانيّة لم تكنْ لتخطر لي على بالٍ من قبل، الصفة الشّخصيّة للمرء character هي شأن كيفيّة تصرّفه أو تفكيره، وهذا بدوره يعتمد على قدرة المرء على الأداء، وما الذي يعتقده بكيفيّة تحقيق الأهداف، وما الذي يرغب به

ويملكه (وبالتّالي أي نوع من السلوك يكون طبيعيًّا عنده)، وما الذي يعتقد ذلك الشخص بخصوص ما هو الخير وما هو الشّر الأخلاقي، وفي حين توجد حدود (مختلفة لكلّ منّا) لما يمكن تحقيقه بهذه الطرق، مازال (بمساعدة أو إعاقةٍ من الآخرين) بإمكاننا إلى درجة كبيرة تشكيل صفتنا شخصيّتنا الخاصّة؛ إنِ اخترنا فعل ذلك، يمكننا جعل أنفسنا طبيعيًّا محبّين ومرحين، أو أن نسمح لأنفسنا بأنْ نكون صعبي المراس ومكتئبين، وضمن كثيرٍ من الحدود، يمكننا مع مرور الوقت تغيير أنفسنا.

الخلاصة

لقد حاججت أنّ حصيلة الممارسة غير القابلة للإنكار أنّنا مواد عقليّة صرفة؛ وأنّنا حين نؤدي أفعالًا قصديّة يبدو لنا بقوّة أننا نمارس تأثيرًا سببيًّا، والمبدأ الأبستيمي الأساسي، الذي دعوته مبدأ البساطة principle of credulity أنّ الأشياء هي بالأرجح بالطريقة التي تبدو عليها، في غياب دليل معاكس، وقد حاججت أنّه لا يمكن أنْ يوجد دليلٌ معاكس للادعاء بأنّ البشر غالبًا يسبّبون الحركات الجسديّة التي يمارسونها قصدًا، وبالتّالي يسبّبون الأحداث الدماغيّة التي هي الأسباب الأكثر مباشرة لتلك الحركات.

وعندما يجب علينا اتّخاذُ قرار أخلاقي صعبٍ بخصوص ما الذي نؤدّيه؛ يبدو لنا أنّ الأمر يرجع إلينا بشكلٍ مستقلّ عن الأسباب المؤثّرة بنا لنقرّر ذلك، ومن غير المحتمل على الأرجح وجود دليل معاكسٍ لذلك الاعتقاد، ويعود هذا - في ضوء التعقيد الهائل للتداخل السّببي لأحداثنا الدماغيّة وحياتنا الواعية - إلى أنّه من غير المحتمل على الأرجح أنْ توجد نظريّة علميّة تستطيع التنبؤ بدقّة لتحديد أي أفعال قصديّة سوف نقرّرها عندما نواجه هذا القرار، وبالتّالي يعود اتّخاذ هذه القرارات إلينا على الأرجح. إنّ مبدأ البساطة مدعومًا بدليل استمراريّة الدماغ واستمراريّة الذاكرة والصفة الشخصيّة بالطّريقة التي حلّلتها في الفصل السّادس؛ يوصّلنا إلى الإقرار بأنّ المواد العقليّة الصرفة التي يحتمل أنّنا هي ستستمرّ بالوجود على الأرجح لفترةٍ تدوم بين زمن ولادة وموت أجسادنا؛ وجودنا المستمرّ لا يتألف من أيّ استمراريّة لخصائص فيزيائيّة أو عقلية، ولكنّه

ببساطة استمراريّة وجود الجزء الأساسي غير المادي، ألَا وهو روحنا، ولأنّنا أسباب فاعلة تتصرّف قصديًّا دون أنْ تدفع تمامًا من أيّ شيء آخر لأداء الشّيء الذي نؤدّيه؛ فنحنُ مسئولون أخلاقيًّا عن أفعالنا، ولأنّنا جوهريًّا الشخص نفسه بالضبط كالشّخص الذي كان له الجسد نفسه خلال كلّ حياة ذلك الجسد؛ فإنّ مجرّد مرور الزّمن لا يزيل مسئوليتنا الأخلاقيّة عن الأفعال التي قُمنا بها في زمن سابق من حياتنا.

انتهى الفصل الثّامن

انتهى الكتاب وبقيت الملاحظات

ملاحظاتٌ إضافية

ألف: ثلاثة أنواع من الاحتماليّة (انظر الفصل الأوّل الملاحظة الرّابعة، والفصل الثّاني الملاحظة الثّالثة)

A. Three kinds of probability

من المهمّ التمييز بين ثلاثة أنواع أساسيّة من الاحتماليّة probability: الطبيعيّة والإحصائيّة والاستنتاجيّة inductive، وقد استخدمت المفهوم الطبيعي للاحتماليّة في الفصل الأوّل، والاحتماليّة الطبيعيّة هي مقياس لمدى وجود ميلٍ حتميّ للطبيعة تجاه إيقاع الأحداث، وإذا وجدت احتماليّة طبيعيّة قدرها (1) في الزمن t لوقوع حدث ما من نوع معين، فحالة العالم في الزمن t أنّه من الحتميّ وقوعه، ولا يمكن له إلّا أنْ يقع، وإنْ وجدت احتماليّة طبيعيّة قدرُها صفرٌ (0 (في الزمن t لوقوع هذا الحدث؛ فحالة العالم في الزمن t تحتّم عدم وقوعه، والاحتماليّة الطبيعيّة بين الواحد والصّفر تقيس شدّة الميل في العالم لينزع إلى وقوع مثل هذا الحدث، (مثل الكتّاب الآخرين دعوتُ الاحتماليّة الطبيعيّة «الاحتماليّة الفيزيائية»، في كتابي التّبرير الأبستمي وفي غيره، فنقاش عمل هذا النّوع من الاحتماليّة غالبًا نتيجة لعملها في العالم الفيزيائي فقط، ولكنْ نظرًا لأنّ كتابي هذا يهتمّ أيضًا بالاحتماليّة وعملِها في المجال العقلي؛ استخدمتُ تعبيرًا أكثر عموميّة «الاحتماليّة الطبيعية». والاحتماليّة الإحصائيّة هي مقياسٌ لنسبة أحداث من نمطٍ معيّن في فئة ما من الأحداث إلى نمط آخر، والفئة قد تكون فئة في العالم الحقيقي؛ على سبيل المثال، نسبة الرّوس الذين فضّلوا عقوبة الإعدام في عام 2012؛ أو فئة في عالم ممكن ما؛ مثلًا نسبة النّقش في ترليون رمية لقطعة نقد معدنيّة معيّنة في شروط كذا وكذا، وأخيرًا هنالك الاحتماليّة الاستنتاجيّة وهي احتماليّة قضيّة proposition (والتي قد تكون فرضية) مقابل أخرى (والتي قد تكون الدّليلَ المؤيّد أو المخالف لتلك الفرضية)، فالقضيّة

p لها احتماليّة استنتاجيّة (1) مقابل القضيّة q، إذا - وفقط إذا - جعلت q من p صحيحًا بالتّأكيد؛ والاحتماليّة الاستنتاجيّة بمقدار (0) مقابل q، إذا - وفقط إذا - جعلت q من p خاطئًا بالتأكيد، وتقيس القيم الوسطى درجةَ الدّعم الاستنتاجي الذي تعطيه q إلى p، يوجد نوعان من الاحتماليّة الاستنتاجيّة، وسأدعوهما "الاحتماليّة الإبستميّة" و"الاحتماليّة الذاتيّة subjective"، وسأفهم من الاحتماليّة الإبستميّة أنّها احتماليّة قضيّة مقابل أخرى عبر معايير صحيحة للاحتماليّة الاستنتاجية، وسأفهم من الاحتماليّة الذاتيّة احتماليّة قضيّة مقابل أخرى عبر معايير الاحتماليّة الاستنتاجيّة المستخدمة من قِبَل شخصٍ معين أو مجموعة معينة، (وقد ميّزت في كتابي التبرير الإبستمي، في الصفحات 62 - 71، بين ما دعوته هنالك "الاحتماليّة الإبستمية" وما دعوته "الاحتماليّة المنطقية"، وأتجاهل هذا التمييز هنا لأنّه لا يرتبط بأهداف هذا الكتاب) تفترض كلّ الأبحاث العلميّة مسبقًا أنّ هنالك معاييرَ صحيحةً للاستنباط الاستنتاجي inductive inference، وقدّمت في الفصل الثّاني بعضَ هذه المعايير، واهتمامي الرئيسي في هذا الكتاب هو المعايير الصّحيحة، وبالتّالي أهتمّ بالاحتماليّة الإبستميّة وليس بالمعايير التي يستخدمها فعلًا شخصٌ ما أو مجموعة ما من الأشخاص، وقد تكون من الفرضيات التي تصبح محتملة إبستميًّا بالدليل، فرضيّة أنْ يكون لمادّة ما احتماليّة طبيعيّة لفعل شيء ما (مثلًا التفكّك خلال 1620 سنة القادمة) والدليل الذي يعطي احتماليّة إبستميّة لقضيّة قد يتضمّن قضيّة ما من الاحتماليّة الإحصائية؛ مثلًا نسبة المرّات التي سقطت فيها قطعة النقود والنقش للأعلى (مثلًا 604 مرّات من أصل 1000 رمية لها) ممّا يعطي احتماليّة إبستميّة معيّنة (مثلًا 0.604) لفرضيّة أنّ قطعة النقود سوف تسقط والنقش إلى الأعلى في المرّة التالية.

باء: الأنظمةُ المفاهيميّة البديلة (انظر الفصل الأوّل الملاحظة السّابعة)

B, Alternative conceptual systems (see chapter 1 note 7)

اقترح بعضُ الفلاسفة أنظمة بديلة للفئات [للمقولات] لا تتضمّن الفئات المعهودة من مادّة وخاصيّة وزمن بالمعاني التي كنت أحلّلها بها، باعتبارها أنظمةٌ تعكس بوضوحٍ

أكثرَ دقّة بنية العالم، لكن كلّ الأنظمة البديلة التي أعرفها يبدو لي أنّها إعادة تفسيرات لتاريخ العالم الموصوف بالمصطلحات المُعتادة بطرقٍ يعتبرها أنصارها أكثر أساسيّة؛ أي كقائمة من الأحداث (بالمعنى الذي أستخدمه) ولا تشمل افتراض أنواع الكيانات التي تضاف إلى الكيانات المعتادة، فلكلّ كيان في النظام البديل يوجد مقابله كيانٌ في النظام المعتاد، ويعتبره أنصارُ النّظام البديل كظاهرة وهميّة أو مشتقّة يكمن خلفها الحقيقة التي يصفونها، وهذا كما ناقشت في هذا الكتاب أنْ وصفت بعض التعليلات الطبيعة البشريّة بمصطلحات مُعتادة، وحذفت مناحي هامّة منه، فإنّ الشيء نفسه سينطبق على تلك التفسيرات التي تصفُ بمصطلحات غير معهودة، ولن يؤثّر على الحجّة المقدّمة في هذا الكتاب غنْ تمّ تفضيل نظام فئات بديل عن النّظام المعهود من موادّ وخصائص وأزمنة لتقديم تاريخ كامل للعالم.

وقد وضحت هذه الفكرة بخصوص أفضل نظامين بديلين معروفين، وهما نظام المجازات tropes ونظام الارتباط الزمني perdurance، وتزيل نظريّة المجازات كلّا من فئة المادّة وفئة الخاصيّة بالمعنى الكلي، وتستبدل بهما فئةً من خاصيّة معيّنة تسمّى "مجاز trope"، وبناء على هذه النظريّة فإنّ ما يسمّى مادّة هو في الواقع حزمةٌ من خصائصَ معيّنة تنشأ معًا؛ فهذا اللّون الأحمر، وشكل المربّع، ومسافة المترين من الحزمة الأخرى، وهكذا، فخصائص كلّ منها هو "مجاز trope" وتاريخ العالم بناءً على هذه النظريّة؛ هو تاريخ المجازات - كم من الزمن وجدت المجازات المختلفة، وإلى أيّ حزمة انتمت في كلّ زمن، وأيّ المجازات تشبه مجازات أخرى، ومن أيّ منحى، ولكن حتّى إنْ كان كلّ شيء نعبّر عنه عادةً بمصطلحات الموادّ والخصائص يقابله شيء قابل للتعبير عنه بمصطلحات المجازات (وهو أمر أشكّ فيه)، فلا يوجد سبب لنشكّ بأنّ أيّ شيء يُمكن وصفه بالمجازات يقابلُه شيء يمكن التّعبير عنه بمصطلحات المادّة والخصائص، فالحديث عن حزمِ المجازات يقابلُه الحديث عن الموادّ (المتألّفة من حزم من الخصائص الكليّة الناشئة) والحديث عن التّشابهات في المجازات بين بعضها يقابلُه

الحديث عن موادّ لها الخاصيّة الكليّة نفسها، وبالطّبع فإنّ طارح نظريّة المجاز يرغب بالقول إنّ نظريته تقدّم تعليلًا أكثر أساسيّة لما يوجد، ممّا يقدّمه التعليل المعهود، ولكنّه لا يقدّم سببًا منطقيًّا لافتراض أنّ التعليل المعهود يهمل أي نوعٍ معيّن من الوقائع في تاريخ العالم، وإنْ كان لا يصفها بالطريقة الأكثر وضوحًا، للاطّلاع على تاريخ نظريّة المجاز - محاسنها ومساوئها - انظر Cynthia MacDonald، 'Tropes and other things' in (ed.) S, Laurence and C, MacDonald, Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics, Blackwell، 1998.

نظريّة الارتباط الزمني Perdurance (نظريّة الجزء الزمني، أو مذهب الأبعاد الأربعة) تؤكّد أنّ الأشياء لا تبقى عبر الزّمن endure، ولكن ترتبط بالزمن perdure، ونظرًا لأنّ ما نعتبره عادة موادّ فيزيائيّة لها ثلاثةُ أبعاد فراغية؛ فإنّ أتباع نظريّة ارتباط الزّمن يؤكّدون أنّ المكونات الحقيقيّة للعالم الفيزيائي ليستْ مثل هذه الموادّ الفيزيائيّة بل هي موادّ رباعيّة الأبعاد (كلّ منها له ثلاثة أبعاد فراغيّة، ولكن له بعدٌ زمنيّ واحد)، وهكذا فهي تشمل - على سبيل المثال - ليس مكتبي ولكنْ مكتبي عبْرَ حياته، والمكتب كما هو اليوم "شريحة زمنية" من الشّيء رباعي الأبعاد، والتعليل الاعتيادي للموادّ (وقد حلّلته في الفصل الأوّل) أنّ المواد توجد كليًّا في كلّ لحظة من الزمن عندما تكون موجودة؛ فاستمرارُ المادّة بالوجود يوصف إذًا بالبقاء عبر الزمن enduring، ولكن وفق تعليل نظريّة الارتباط الزمني يوجد فقط "شريحة زمنية" من المادّة في زمن ما، والمادة تكون مرتبطة زمنيًّا عبر فترةٍ من الزمن، والذي يُقال عن مادّة مقابلة بالمعنى الاعتيادي أنّها موجودة فيه، (ولو أقرّ أتباعُ نظريّة الارتباط الزمني بوجود الموادّ غير الفيزيائيّة فسيقولون إنّها أيضًا لا توجد على الإطلاق كلًّا واحدًا، حتّى وإنْ لم يكن لها أربعة أبعاد) ولكن أيّ شيء يمكن وصفه وفق تعليل نظريّة الارتباط الزّمني للعالم يقابله شيء يمكن وصفه بالتعليل الاعتيادي، على سبيل المثال غنْ علمتَ الخصائص المختلفة لكلّ شريحة زمنيّة من المكتب الممتدّ زمنيًّا؛ فيمكنك عندها أنْ تستقرئ كلّ ما سيدعيه التعليلُ المعهود أنّه

حدث لمكتبي في كلّ فترة من تاريخه، وحتى إن أعطى التعليل رباعيّ الأبعاد تعليلًا أكثر أساسيّة لما يحدث؛ فلا ينتج عن ذلك أنّ التعليل المعهود سيترك أيّ نوع معيّن من وقائع تاريخ العالم، وللاطّلاع على دفاع عن نظريّة الارتباط الزمني؛ انظر على سبيل المثال

Mark Heller, The Ontology of Physical Objects, Cambridge University Press، 1990, ch، 1.

وأختمُ بنتيجة أنّه إنْ كان تعليلٌ ما لتاريخ العالم قد عبر عنه بمصطلحات نظامنا المعهود للفئات [للمقولات] - موادّ وخصائص وأزمنة - يُهمل نوعًا معينًا ما من الوقائع؛ فإنّ أفضل الأنظمة المنافسة للفئات وهي تعليل المجاز، وتعليل الارتباط الزمني سوف تُهمله أيضًا.

جيم: الاستحالةُ المنطقيّة (انظر الفصل الأوّل الملاحظة 14)

C, Logical Impossibility (see Chapter 1 note 14)

ادّعيت أنّه لا يوجد سببٌ منطقي لنفترض وجود عبارة مستحيلة منطقيًّا (أي عبارة مستحيلة بدرجة استحالة العبارات التي تقتضي تناقضًا)، ولا يلزم منها نفسها في نفس الوقت تناقضًا، وحجتي على هذا هي التّالي:

العبارة لا تكون مستحيلة منطقيًّا إنْ كانت استحالتها يمكن تحريها بمجرّد فهم العبارة، لكي تكون العبارة مستحيلة منطقيًّا يجب على الجملة أنْ يكون لها صيغة جملة بيانيّة declarative، ويكون الكلمات المكوّنة ذات معنى في اللّغة بالفعل (يحدّد بالطريقة التي لخّصتها في الفصل الأوّل الفقرة الثّالثة)، وستكون جملة إخباريّة subject predicate sentence - وهي تعميم وجودي أو عبارة من الصّيغ الكثيرة المعروفة للعبارات البيانية، وستؤكّد - إنْ تحدّثنا بشكل عام - شيئًا عن مادّة أو خاصيّة أو حدث ما أو أيًّا ما يكون لها من علاقة أو عدم وجود علاقة مع مادّة أو خاصيّة أخرى إلى آخره، أو أنّه يوجد أو لا يوجد موادّ أو خصائص معينة أو أيًّا ما يكون.

الكلمات التي تحدّد مادّة أو خاصيّة (أو أيًّا ما يكون) يكون لها معنى طالما اتّضحت معايير الشّيء ليكون تلك المادّة أو الخاصيّة (أو أيًّا ما يكون)؛ لذلك تعين الكلمات

حدودًا لنوع الشيء أو الخاصيّة التي يمكن وجودها أو نوع الخصائص التي قد تنسب لها، ولذلك سيكون من غير المنطقي أنْ نؤكّد أنّ شيئًا دلّ عليه تعبير ما هو نوع تنفيه معايير كينونة ذلك الشيء نفسها، وصيغة العبارة ستلغي بعض البدائل؛ ولذلك سيكون من غير المنطقي أنْ نؤكّد الجملة مع ذلك البديل، وبالتالي فإنّ العبارات التي كانت تدْعى «أخطاء الفئة category mistakes» على سبيل المثال "قيصر هو عدد أوّلي" أو «هذه الذّكرى بنفسجية» هي بالمعنى الذي أستخدمه عبارات مستحيلة منطقيًّا، (وقد أخذتُ هذه الأمثلة من مقال «خطأ الفئة» لجاك ميلاند تحرير أودي R, Audi في معجم كمبردج للفلسفة، الطّبعة الثّانية 1999) الكلمات والعبارات تعني ما يعنيه مستخدمي اللغة بها، إنْ لم يمكن التعرف على عبارة بأنّها تقتضي تناقضًا بهذه الطرق؛ فلا يمكن أنْ يتعرّف عليها باعتبارها مستحيلة بمجرد فهْم العبارة، في تلك الحالة لا يمكن أنْ يكون لدينا سببٌ منطقي قبلي لنفترض بأنّ تلك العبارة مستحيلة ميتافيزيقيًّا، وبالتّالي لا يوجد سبب منطقي لنفترض أنّها مستحيلة منطقيًّا.

وقد حاول الفلاسفة – غالبًا – وضعَ أمثلة عن عبارات يمكن أنْ «نرى» أنّها مستحيلة منطقيًّا (أو أيًّا ما يكون) ولكنْ لا تكون استحالتها معتمدة على اقتضاء التناقض، ولكنّي أعتقد أنّ كلّ هذه الأمثلة يتّضح إمّا أنّها تقتضي تناقضًا، أو أنّها ليست على الأقلّ مستحيلة منطقيًّا بشكل واضح، ولدى روبرت آدامز مثالٌ واحد عمّا كتب أنّه "يبدو أنّه حقيقة ضرورية": "كلّ شيء أخضر له خاصيّة فراغيّة ما" وادّعى أنّ هذه العبارة لا يمكن إثباتُ أنّها "تحليليّة analytic" (انظر: روبرت آدمز "الضرورة الإلهية" أعيد نشره في كتابه فضيلة الإيمان، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1987، الصفحات 213 – 4) وقد تفهم كلمة "تحليلية" بطرق مختلفة، ولكنّ إحدى طرق فهمها – والتي ذكرها آدامز – هي كونها صحيحة "فقط نتيجةً لمعاني مصطلحاتها"، وادّعى أنّ هذا التعليل "مُبْهم جدًّا لدرجة أنّه لا فائدة منه" ولكن عندما يعبّر عنه بمصطلحات نفي العبارة negation المقتضي لتناقض، فإنّ المفهوم واضح الدلالة، وأقول إنّ كينونة "أخضر" يمكن فهمُها بطريقتين

ممكنتين، وإنّ الجملة التي اقتبست مع فهم كلمة "أخضر" بإحدى هذه الطّرق يمكن أنْ تكون بحيث يقتضي نفيها تناقضًا، فكوْن لون الشيء أخضر هو خاصيّة للشيء، ويمكن للمرء أنْ يفهم كلمة "أخضر" بطريقة أنّ كوْن الشيء "أخضرًا" يقتضي أنّ ذلك الشيء هو شيء يُرى بشكل عام، والشيء الذي يُرى بشكل عام يجب أنْ يكون له امتداد فراغي؛ لأنّ ما يراه المرء يراه لأنّه يحتلّ مجالًا من الفراغ، وفي تلك الحالة فإنّ نفي العبارة المقتبسة يقتضي تناقضًا بوضوح، ولكنّ المرء قد يفهم "أخضر" بمعنى نفهم به (ليس مجرّد شيء مشاهد بشكل عام، ولكن أيضًا) شيء خاصّ يختبره شخص واحد فقط، محتوى حادث عقلي مثل معلومة حسيّة (أو ما هو أقلّ إثارة للخلاف انطباع لاحق لصورة) يمكن أنْ تكون «أخضر»، ومن الواضح أنّ ما يلزم ليكون ذلك الشّيء الخاص أخضرًا هو أنْ يكون له نفسُ المظهر البصري بخصوص اللّون كما يكون للشّيء العام الأخضر، ويجب أنْ يبدو كسطح أو حجم أخضر، وبالتّالي يجب أنْ يكون له مظهرٌ بصريّ لشيء فراغي، ولكي يكون للشيء مظهرٌ بصريّ لشيء فراغي يلزمه أنْ يبدو وكأنّه يحتلّ مجالًا من فراغ عام، ولا يمكنه أنْ يكون كذلك إلّا إنِ احتلّ مجالًا فراغيًّا من حقل رؤية الشخص، وهكذا مرّة أخرى حتّى إنْ سمح المرء بوجود أشياء خاصّة لونها أخضر، فإنّ نفي عبارة «كلّ شيء أخضر له خاصيّة فراغيّة ما» ستقتضي تناقضًا، ومثال آدامز لا يتعارض مع ادّعائي بأنّ الضرورة المنطقيّة ببساطة تعني أنّ نفيَها يقتضي تناقضًا، وأنّ مثل هذه التعادلات تثبت للإمكانيّة المنطقيّة وللاستحالة المنطقية.

دال: مفهومُ مذهب التجريبيّة والفلسفة الوضعيّة المنطقيّة (انظر الفصل الثّاني الملاحظة 13)

D, Concept empiricism and logical positivism (see Chapter 2 note 13)

حاولتْ حركتان فلسفيّتان حديثتان – "مبدأ التجريبية" و"الوضعيّة المنطقية" – وضْعَ مبادئ عامّة سريعة يمكن لنا عبْرها تمييز الممكن المنطقي (ويدْعى غالبًا "القابل للإدراك conceivable" أو المتماسك منطقيًّا coherent أو حتى "ذو معنى meaningful")

عن المستحيل منطقيًّا، أو تمييز الجائز منطقيًّا من العبارات الأخرى، لكنْ ثبت أنّ ذلك كان بلا جدوى لهذه الغاية.

يؤكّد مبدأ التجريبيّة لهيوم أنّ المفاهيم المتماسكة منطقيّة الوحيدة (ويسمّيها هيوم "الأفكار Ideas") هي المتشكّلة من مفاهيم بسيطة تشتقّ بالنهاية من الحواس (وفق مصطلحات هيوم من "الانطباعات Impressions") (انظر: ديفيد هيوم، بحث يخصّ الفهم الإنساني بطبعة، L.A, Selby – Bigge, second edition, Clarendon Press 1902, section 2.17).

والتّعليل الذي قدّمته في الفصل الأوّل لكيفيّة وصول الكلمات إلى معانيها (وبالتالي نحصل على المفاهيم التي تحدّدها) هو تعليل مبدأ التجريبية، ونشتقّ مفهوم بطة من إخبارنا بأنّ أشياء معينة تسبّب الإحساسات فينا بأنّنا نرى "بطة"، ولكني أشرت في الفصل الثّاني أنّ مشاهدة الأمثلة النموذجيّة نفسها لتطبيقها، وبالتّالي الوصول إلى الإحساسات نفسها عندما يلفظ المعلّمون عبارات معرفة بسيطة قد تؤدّي إلى أنْ ينسب متحدّثون مختلفون أحاسيسَ مختلفة إلى الكلمات نفسها، وبالتّالي يكتسبون مفاهيمَ مختلفة، بعضها قد لا يكون متسقًا منطقيًّا، وحتّى في المفاهيم الشائعة المشتقّة من الخبرة الحسّية، قد نستمرّ في وضع الكلمات التي تحدّدها معًا في عبارات بطريقة تجعل منها هراءً محضًا، ولنأخذ أمثلة اقتبست في الملاحظة الإضافيّة ج C يمكننا أنْ نشتقّ مفاهيم "ذاكرة" "بنفسجي" "قيصر" "عدد أوّلي" من الخبرة الحسيّة (بما فيها خبرة عبارات الرّياضيات) ومع ذلك فلا معنى من الادّعاء (بأي معنى حرفي) بأنّ "هذه الذاكرة بنفسجية" أو "أنّ قيصر عدد أوّلي"، وبالتّالي نحتاج إلى أمثلة إطاريّة عامّة لكيفيّة استعمال الكلمات المشتقّة من الخبرة الحسيّة؛ أي أمثلة على الأوضاع التي تستخدم فيها بشكلٍ صحيح في عباراتٍ من صيغ مختلفة، ومع ذلك فالمتحدّثون المختلفون قد يستمرّون باشتقاق مفاهيم من الأمثلة الإطاريّة نفسها للعبارات البسيطة التي تستخدم فيها الكلمة، وهكذا يصنعون أحكامًا مختلفة بخصوص إنْ كانت عبارة جديدة مُمكنة منطقيًّا أم لا.

والحركةُ الفلسفيّة الأخرى هي الوضعيّة المنطقية، التي وضعتها «حلقة فيينا» في ثلاثينيات القرن العشرين، ونشرها على نطاق واسع كتاب A, J, Ayer's Language, Truth, and Logic (Victor Gollancz، 1936) وقد طرحت هذه الحركة مبدأ التحقّق بأنّه "أن يكون حقيقيًّا وذا معنى" أي لتكون العبارة جائزة منطقيًّا «يجب أنْ تكون العبارة قابلة للتحقّق من صحتها»، ولكن إنْ كان تعبير «قابلة للتحقّق» يعني «قابلة للتحقّق التّام» فعمليًّا لا توجد عبارة نعتقد أنّها جائزة منطقيًّا ستكون ذات معنى حقيقي، ولكن إنْ كان مصطلح «قابلة للتحقّق» تعني «أنّه من ممكن منطقيًّا أنْ يتمكّن أحدٌ ما في وقتٍ ما من ملاحظة قد تزيد أو تنقص من احتماليّة صحّة العبارة» فإنّ التعليل مازال يحتاج إلى تعريفِ عبارة «ممكن منطقيًّا»، وبكلّ الأحوال لا يوجد - فيما أرى - أيّ سببٍ وجيه لافتراض وجود هذه العلاقة القريبة بين الجواز المنطقي logical contingence وبين الاحتماليّة probability، إنّ مثل هذه المبادئ الفلسفيّة العامّة تثبت قصورها عن حلّ قضايا الممكن والجائز المنطقي؛ وهذه القضايا يمكن حلّها فقط عبر بحثٍ مفاهيمي مفصّل وفق أساس كلّ حالة على حدة بالطّريقة التي وصفت في النص.

هـاء: قولُ ويليامسون في الخلاف حول الوضع المنطقي للعبارات (انظر الفصل الثّاني الملاحظة 14)

E, Williamson on disagreement about the logical status of sentences (see Chapter 2 note 14)

في كتابه فلسفة الفلسفة (دار نشر بلاكويل، 2007) أكد تيموثي ويليامسون Timothy Williamson أنّ الاختلافات حول الحالة المنطقيّة للعبارات تحدث بين الفلاسفة الذين يتصفون "بالكفاءة" اللغويّة والتّصورية، ولكني أقول إنّ أقصى ما يصل إليه الفلاسفة من الكفاءة هذه أنْ يتّفق الفلاسفة مع ناطقي اللّغة نفسها في استخدامهم للمصطلحات ذات الصّلة في كلّ الأوقات تقريبًا، وفي المثال الذي ناقشته في النّص الرئيسي (الفصل الثّاني، الفقرة الثّالثة) من يدعم الرؤية القائلة بأنّ العالم قد يكون بدأ بعدَ سنة من وقت

بدايتِه يتّفقون مع مخالفيهم في معظم الوقت تقريبًا بالقدر الذي يتّفق مخالفوهم مع بعضهم البعض بخصوص تواريخ الأحداث الزمنية، ويبدو أنّ ويليامسون يرى أنّ أيّ اختلاف ينشأ من نقص الفهم «المنطقي» (كتابه: الصفحة 91) أو من نقص «الكفاءة الاستنباطيّة deductive competence" (ص 112) وهي مهارة صعبة، ولكنّي أدّعي أنّ الاختلافات لا تنشأ أحيانًا من نقص الكفاءة المنطقيّة هذا، بل تنشأ من فشل رؤية الاتساق المنطقي لأكثرَ من مفهوم واحدٍ يمكن اشتقاقه من التّدريب اللغوي نفسه، تتوافق تطبيقاتها عادة وليس دومًا مع الأخرى، وهنالك معنى نسَبَه ويليامسون (ص 122) إلى كلٍّ مِن نعوم تشوميسكي ودونالد دافيدسون: «لا يوجد شيء اسمُه اشتراك لغوي shared language" وهو معنى أنّ الكلمة نفسها قد تستخدم بمعنيين مختلفين قليلًا، لكي تعبّرا عن مفهومين مختلفين قليلًا، والاختلافات بينهما لم نلاحظها هنا، وبالنّسبة لتفكري فإنّ ذلك هو التحليل الصحيح للأمثلة التي ناقشها ويليامسون في الفصل الرّابع من كتابه، يوجد متحدّثون يتباين استخدامُهم لكلمة "كل" في ظروف ما عن ظروف أخرى؛ على سبيل المثال عند تأكيد أنّ "كلّ ألف هي باء" يقتضي أنّ "هنالك ألف" وهذا لا يحدث من وجهة نظري لأنّها تخالف قواعد اللغة الإنكليزيّة، والتي لا تبدو لي أنّ فيها قاعدة معترف بها للاقتضاء الجزئي بأنّ عبارة "كلّ ألف هي باء" تقتضي "يوجد ألف" ولا تتوافق قاعدة "كلّ ألف هي باء" مع عبارة «لا يوجد هنالك ألف»، بل يمكن اشتقاق مفهومين مختلفين ولكنْ متشابهين جدًّا من الأمثلة الإطاريّة العامّة نفسها التي قدّمت لكثيرٍ منّا استخدام كلمة «كل».

واو: قولُ كريبك في غياب هويّة الأحداث العقليّة والفيزيائيّة (انظر الفصل 3 الملاحظة 2)

F, Kripke on the non - identity of mental and physical events (see Chapter 3 note 2)

قد يكون من المفيد أنْ نقارن حجّتي للأحداث العقليّة الصّرفة بأنّها ليست متطابقة مع الأحداث الفيزيائيّة مع حجّة كريبك المشابهة تقريبًا عن بطلان عبارة

"ألمي هو كوني في الحالة الدماغيّة كذا وكذا" وحللت نسخة ورقة لكريبك "الهويّة والضرورة" في Identity and Necessity' in (ed.) M.K, Munitz, Identity' and Individuation, New York University Press، 1971، ويدعي كريبك أولًا أنّ «ألمي» (والتي سأفهمها باعتبارها «أنا أتألم») و»حالتي الدماغيّة كذا وكذا» (والتي سأفهمها باعتبارها «أنا في الحالة الدماغيّة كذا وكذا»)؛ «كلاهما محدّدات قوية» (ص 162) يحقّ لي - ولكريبك - استخدام هذه التعبيرات بهذه الطريقة، وهذا هو استخدامها الطبيعي بالتّأكيد ، ولكنّ الاستنتاج الذي يتبع بخصوص إنْ كانت تحدّد بقوّة الحدث نفسه، بناءً على فهم لما يلزم ليكون حدث ما هو الحدث عينه، فقد ادّعى كريبك في هذه الحالة أنّنا نختار الأحداث «عبر الخصائص الأساسية»، أي أنّ وجود الألم أساسي للحادث الأول وليس للحادث الثّاني، وبرأيي (وقد قدّمت أسبابًا منطقيّة له) فإنّ الحدث هو الحدث نتيجة الموادّ (أو الأحداث) والخصائص والأزمنة المشتملة فيه، ونظرًا لأنّ الموادّ و(أفترض) الأزمنة هي نفسها في الأحداث قيد البحث، فتصبح القضيّة إنْ كانت الخصائص المحدّدة هي نفسها، ويخرج الاستنتاج بأنّ الحدثين ليسا الحدث نفسه فقط إنْ كان استخدام «وجود الألم» و»وجود حالة دماغيّة كذا وكذا» ليس لمجرد تحديد قوى للخصائص، ولكنْ كمحدّدات مبينة لخصائص وجود الألم وخصائص حالة دماغيّة كذا وكذا، وبالتّالي لا تحدّد خاصيّة مستبطنة بواسطة خصائصها السّطحيّة لوجود الألم أو وجود حالة دماغيّة كذا وكذا، وأنا أستعمل هذه التّعبيرات صراحة كمحدّدات مبينة، وأدّعي أنّها أفضل فهمٍ طبيعي لها، ويحقّ لي - بوضوح - أنْ أستعمل الكلمات بهذه الطريقة، ويحقّ لكريبك أيضًا أنْ يعتقد أنّ الخصائص المحدّدة بمحددات مبيّنة، والمكتنفة في الأحداث؛ هي خصائص أساسيّة للأحداث - ولكنْ فقط وفق رؤيتي بأنّه يحق لنا بالتّعريف أنْ نقول أيّ الخصائص أساسيّة لحادث ما، وتبدو حجة كيربك معتمدة على حدسٍ مَفَاده أنّ الخصائص المذكورة أساسيّة للحادث، ولكنّه لا يحتاج أنْ يقوم بذلك، ويمكنه أنْ يجعلها مسألة تتبع التعريف، لكن استنتاج عدم وجود هويّة للألم وحالة دماغيّة يحتاج إلى حجة أعمق، وباعتبار معياري لهويّة الخاصيّة (أو معيار

مشابه)؛ لا يتبع أنّ خاصتين تكونان متطابقين إلّا إن مَلَكَا محدّدات مبيّنةً متكافئة منطقيًّا، أي مجموعتين متكافئتين من الشّروط الضروريّة والكافيّة لتطبيقهما (وقد قدّمت أسبابًا لاستخدام ذلك المعيار)، ويتبع من ذلك أنّ الخصائص المكتنفة في الحدثين ليست نفسها، وبالتّالي فالحدثان ليسا الحدث نفسه، ودون هذا قد يقول مخالف لكريبك إنّ خاصيّة وجود الألم هي تمامًا خاصيّة وجود حالة دماغيّة كذا وكذا، وأعتقد أنّ كريبك سوف يتعاطف مع هذه الحركة الأخيرة منّي، ولكنّه لا يقوم بها فعلًا.

زاي: كلامُ أوسلن في الثّنائيّة البسيطة والمركبة (انظر الفصل السّادس الملاحظة 35)

G, Olson on simple and compound dualism (see Chapter 6 note 35)

في فصل "مركب من مادّتين" في كتاب الروح والجسد والبقاء Soul, Body, and Survival، المحرّر من K, Corcoran، نشر مطبعة جامعة كورنيل Cornell University Press 2001 ناقش إيرك ت، أوسلون بأنّ هنالك صعوبات جمّة للثنائيّة المركبة (الرؤية التي تقول بأنّ الشخص الذي هو أنا على الأرض له جزءان: جسم وروح)، والتي لا تنشأ من «الثّنائيّة البسيطة» (الرؤية أنّه لي دومًا جزءٌ واحد: روحي وجسمي، ليس جزءًا منّي على الإطلاق)، والصّعوبة الأولى المفترضة هي التي ذكرتُها في النّص أنّه إنْ كنّا (المجسدين على الأرض) لسنا مجرّد أرواح مجرّدة رغم أنّ أرواحنا تفكّر، فيوجد شيئان يفكّران: أنا وروحي، وناقشت في النّص أنّ هذا ليس فيه مفارقة unparadoxical لأنّه يوجد فقط فعلٌ واحد يجري للتّفكير؛ أنا أفكر نتيجة أنّ روحي تفكّر، ويقرّ أوسلون (في كتابه ص 76) أنّه «هنالك بعض الخصائص التي نملكها بمعنى مشتقّ، فنحن موشومون بقدر ما يكون جلدنا موشوم»، ولكنْ يبدو أنّه يعتقد أنّ هذا غير مُهم، لكن يمكن طرحُ أمثلة مشابهة لا تعدّ ولا تحصى (وقد قدّمت المثال عن المنضدة وأعلاها في الفصل الأوّل)، والسبب الذي يجعل هذه الأمثلة لا تعطي نتائج فيها مفارقة أنّ الأوصاف المختلفة («أنا موشم» و»جلدي موشوم») هما وصفان للحدث نفسه، ولأنّ الوصفين يقتضي كلّ منهما الآخر، وقد ناقشت في أماكنَ أخرى من هذا الكتاب أنّه يوجد طرق كثيرة لوصف العالم، ولكنّ بعضها لا يصف أيّ شيء «فوق وتحت»

غيرها.

والصّعوبة الأخرى التي وجدها أوسلون في الثنائيّة المركبة (كتابه ص 81) هي أنّ لها «نتيجة مستغربة بأنّ فردًا ما قد يصبح متطابقًا مع شيء كان في السباق مجرّد جزء من فرد»، لنفترض أنّي مجسّد يوم الاثنين، ولكن جسدي هلك واستمرّيت بالوجود بحالة غير مجسدة في يوم الثّلاثاء، فعندها يدّعي أوسلون أنّه وفقًا للثنائيّة المركبة، (1) أنا يوم الاثنين الشّخص نفسه يوم الثّلاثاء، (2) أنا يوم الثلاثاء كروحي نفسها يوم الثلاثاء، (3) روحي يوم الثلاثاء هي روحي نفسها يوم الاثنين، ولكن يتبع من هذه المقدّمات، (4) أنا يوم الاثنين كروحي نفسها يوم الاثنين، وهذا استنتاجٌ غير متوافق مع الثّنائيّة المركبة، ولكن هذه الحجة تحوي مقدّمة، (2)، والتي يعتبرها مؤيّد الثّنائيّة المركبة باطلة، فأنا يوم الثلاثاء لديّ جزء وجزء واحد فقط يوم الثلاثاء، وهو روحي، ولكن يوم الثلاثاء لست روحي نفسها في يوم الثلاثاء، (أي أنّ شيئًا واحدًا يكون متطابقًا مع مادّة واحدة في وقتٍ واحد، وغير متطابق مع تلك المادّة في وقت آخر فهذه «هويّة وقتيّة occasional identity» وللاطّلاع على حجج تبيّن أنّ هذا غير مترابط منطقيًّا؛ انظر: كتاب مناسبات الهويّة Occasions of Identity لمؤلفه غالوس Gallois، الصفحات 113 - 17) والواضح أنّ المواد (وكثير من الأجناس) قد تكسب أو تخسر أجزاءَ في حين تبقى المادّة نفسها: ولا يوجد سبب وجيهٌ لننكر أنّ مادّة ما قد تصبح من جزءٍ واحد، ولا يتبع «النتيجة المستغربة» لذلك.

حـاء: مبرهنةُ غودل ولاحتميّة الإنسان (انظر الفصل السّابع الملاحظة 19)

H, Gödel's theorem and human indeterminism (see Chapter 7 note 19)

أثبت عالمُ الرياضيات النمساوي كورت غودل في عام 1931 أنّه في نظام صوري متّسق في لغة L ومسلّمات وقواعد للاستنباط S تحوي جزءًا معينًا من الحساب الرياضي arithmetic فإنّ جملة G (جملة غودل) يمكن بناؤها، ويمكن أنْ نثبت أنّها صحيحة، ولكنّها صحيحة بشرط أنّه لا يمكن إثباتها في S، فالنّظام الصوري، الحساب calculus،

هو مجموعة من المسلمات مع قواعد للاستنباط الاستنتاجي deductive inference، واشتقاق مبرهنة من مثل هذا النظام هو أنْ نشتقّها عبْرَ عمليّة قابلة للحساب، أو أنْ نستخدم ما يسمّى الخوارزميّة المعقولة sound algorithm، ولكن - بما أنّنا نفترض أنّه يعلم أنّ نظامه الشّكلي متّسق منطقيًّا - فأيّ عالم رياضيات بشري ذي قدرة متوسطة يُمكنه بناءُ مثل هذه الجملة، التي يمكنه أنْ يعلم أنّها تملك هذه الصّفة، وبالتّالي «فعلماء الرياضيات لا يستخدمون خوارزميّة معقولة تتّصف بقابليّة المعرفة knowably sound algorithm لكي يتأكّدوا من [كلّ] حقيقة رياضية"، من كتاب روجر بنروز، ظلال العقل، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1994، ص 74، (Roger Penrose, Shadows of the Mind, Oxford University Press، 1994, p، 76.)

يجب أنْ يكون لدى علماء الرياضيات من البشر عملياتٌ إدراكيّة تمكّنهم من التعرّف على حقائق نظامٍ ما بعيدًا عن استنباطها بشكل واعٍ من مسلمات ظاهرة explicit axioms، وقد جادل لوكاش J, R, Lucas على مدى سنوات طويلة بأنّ قدرتنا على تشكيل عبارات غودل تبيّن أنّ الحتميّة الفيزيائيّة باطلة (انظر مثلًا: كتابه حريّة الإرادة The Freedom of the Will، مطبعة جامعة أوكسفورد 1970، الصفحات 124 - 72) ويفهم من «الحتميّة الفيزيائية» نظريّة أنّ كلّ الأحداث مسببة تمامًا بالأحداث الفيزيائيّة (أي لها مسبّبات كافية) بما يتّفق مع القوانين الفيزيائية، وإذا كانت حجّة لوكاش مقنعة فإنّها تبيّن أنّ أيّ حتميّة تحكمها قوانين law - governed determinism للأحداث الواعية من قبل أحداث أخرى (واعية أو فيزيائية) ستكون باطلة، وسأعاملها كحجّة ضدّ أيّ حتميّة مثلها تحكمها القوانين، ويستدلّ لوكاش بأنّ مثل متبع هذه الحتميّة يلزمه أنْ يدّعي أنّ العمليّة التي وصل بها الإنسان إلى نتيجةٍ واعية يمكن عرضها عبر نظامٍ شكلي S يتألف من مسلمات تصف الأحداث الدّماغيّة والأحداث الواعية التي دفعته ليصل إلى تلك النتيجة، وقواعد الاستنباط التي تصف القوانين الضابطة لهذه العمليّة السببية، (وحتمًا نظرًا لأنّ أوصاف الأحداث والقوانين التي تعمل وفقها هي وفق فرضيّتنا

صحيحة؛ فإنّ S ستكون متسقة منطقيًّا)، ويدّعي لوكاش أنّه لأي S من هذا النّوع يوجد علماء رياضيات - على الأقلّ عالم واحد - "يمكنه اتّباع حجة غودل، وإنْ أخبر أنّ أي حسابٍ منطقي معين S يمثّل ثمرة فكره، وينتج صحّة صيغة غودل لـ S، أي الصيغة التي لا يمكن إثباتُها في S وهو يرى أنّها صحيحة (الكتاب نفسه ص 140، وقد استبدلت L الخاصّة بنص لوكاس بـ S)، وبالتّالي فإنّ لوكاش يناقش أنّه مهما يكن نوعُ الحساب الذي يدّعي متبع الحتميّة أنه يحكم عمليّاتنا لإنتاج التفكير الحالي، فإنّ عالم رياضيات يمكنه أنْ يبيّن أنّ تلك العمليات ليست حتميّة تمامًا لأنّها عبر تفكيرٍ حالي بصحّة عبارة غودل معينة، وهذه النتيجة من العالم لا يمكن أنْ يقدّمها الحساب.

والآن، بعد أنْ أكّدت في الكتاب أنّ هنالك في دماغ البشر في أيّ وقت عددًا هائلًا من الأحداث الدماغيّة، والتي تؤدّي دورًا ما (مع الأحداث الواعية) في التأثير على وقوع الأحداث الواعية الأخرى، وهكذا فإنْ كان اعتقاد واعٍ قد سبّب بالكامل من قبل الأحداث الدماغيّة وغيرها من الأحداث الواعية؛ فإنّه ينتج عن عددٍ كبير منها، وسيستغرق أي عالم رياضيات على الأقلّ فترة قصيرةً من الزمن ليكتشف ماذا كانت أحداث دماغه والأحداث الواعية في لحظة معينة، ثمّ تمثيلها في الحساب مع قواعد التمثيل لعملياته السّببية، وبحسب عبارة غودل للنّظام الناتج، بالطبع يمكن لعالم الرياضيات أنْ يقوم بهذا الحساب، ولكنْ أثناء قيامه بذلك تقع أحداثٌ دماغيّة وأحداث واعية جديدة في عالم الرياضيات، والتي - من وجهة نظر متبع مذهب الحتميّة - تدفعه ليقوم بالحساب، وبالتّالي يلزم حساب جديد مع مسلّمات جديدة لتمثيل العمليّة التي وصل بها عالم الرياضيات إلى عبارة غودل السابقة، ويمكن لعالم الرياضيات أنْ يحسب عبارة غودل للحساب الجديد، ولكن العمليّة التي قام بها يلزمها أيضًا حسابٌ مختلف آخر لتمثّلها، وهكذا دواليك، ولنعمّم فلا يوجد عالم رياضيّات يمكنه إنتاج عبارة غودل للحساب الذي يمثل العمليّة التي ينتجه عبرها، مجرد عبارة تمثّل عمليّة مختلفة فيه أو في غيره، ولكن ذلك متّسق تمامًا مع كلّ عبارة

غودل لنظام حساب مفرد والذي يحسبه على أنّه مبرهنة لحسابٍ آخر يمثّل عمليّة حتميّة في دماغه ووعْيه، وأخلص إلى نتيجة أنّ حجّة لوكاش لا تبين أنّ البشر ليسوا أنظمةً حتمية، (أشكر دان إيساكسون وجون لوكاش لمساعدتهما في فهم مبرهنة غودل وحجة لوكاش التالية لها).

[انتهت الملاحظات الإضافية]

للاطلاع على إصدارات المركز:

تتوفر إصداراتنا في:

- **متجر دلائل الإلكتروني:**

- تويتر: (@Dalailcentre).

- واتساب: (00966539150340).

- **جرير:** (www.jarir.com).
- **دار مفكرون:**

- فيسبوك: (@mofakroun) - تويتر: (@mofakroun).

- تواصل: (00201110117447).

- **جملون:** (www.jamalon.com).
- **النيل والفرات:** (www.neelwafurat.com).

مصطلحات

agent- cause	سببٌ ذو فاعل [مقابل السبب الحيادي الذي لا يرتبط بوجود نية]
canonical descriptions	التوصيفات النظامية؛ التوصيفات بحسب المعايير الموضوعة لعلم ما
causal continuity	الاستمراريّة السببية
causal influence	تأثير سببي
causally basic	أساسي سببيًّا [وصف للفعل الأساسي أو الأولي في سلسلة أفعال]
causation	التسبب، السببية
(CCP (causal closure of physical	الإغلاق الفيزيائي السببي، الإغلاق السببي لما هو فيزيائي [إحدى توصيفات المذهب المادي]
classical foundationalism	نزعة الأصول الكلاسيكيّة (مصطلح وضعه الفيلسوف بلاتنيغا لتحديد أنواع الاعتقادات التي توصف بأنها اعتقادات أساسيّة محتملة)
Conceivability	قابليّة الإدراك

Connectionism	نزعة الاتصالية
Contingent	عرضي، جائز
Contradiction	تناقض
Counterfactuals	حالات مخالفة للواقع [حالات افتراضيّة تُدْرَس كدليل سلبي على صحة فرض أو نظرية]
defeater	المبطل (أو دليل الضد) ويوجد منه نوعان مبطل مهيمن overriding مبطل مضعف undermining
(EA (epistemic assumption	الافتراض الإبستيمي - الافتراض المعرفي
Eliminativism	الإقصائيّة [نمط متطرف من المادية]
Epiphenomenalism	مذهب ظاهريّة الوعي أو الظاهرياتيّة المصاحبة: الأحداث العقليّة تسببها الأحداث الفيزيائيّة في الدماغ، ولكن ليس لها أي أثر على أي أحداث فيزيائيّة (موسوعة ستانفورد)
(FC (fundamental criterion	معيار أساسي
frame of reference	إطار مرجعي
Functionalism	مذهب الوظيفية

gerrymandered entities	كيانات متفرقة
identity of composites	مبدأ هويّة المكونات
iff	إذا وفقط إذا
informative designators	محددات مبينة
instrumentally basic	أساسي ذرائعيًّا [وصف للفعل الذي يكون وسيلة وذريعة لفعل آخر كتحريك القدم للمشي أو قطع التذكرة للسفر]
intentional	قصدي [نسبة للقصد أو النية]
justification	تبرير [التبرير المنطقي]
liability	إمكانيّة [كمون أو بالمصطلحات القديمة "القوة" التي لم تظهر كفعل بعد]
logical positivism	مذهب الوضعيّة المنطقية
measurability	قابليّة القياس
mereological compounds	المركبات الجزئية
mini- entailments	مقتضيات جزئية، لوازم
monadic	ذاتي، أحادي
non- intentional causation	السببيّة غير القصديّة

non- rigid designator	محدّد غير قوي
paradigm examples	أمثلة إطاريّة (أمثلة من الإطار العام أو النموذج) وهي التي نشتقّ منها معنى كلمة أو تعبير
physicalism	مذهب الفيزيائية
principle of culpability, cre-dulity	مبدأ البساطة [تصديق الأمور وفق ظاهرها البسيط]
qualia	كيفيّات محسوسة
rapid eye movements ((REM's	حركة العين السريعة [طور النوم الذي تحدث فيه الأحلام ويترافق بحركة العين السريعة]
regularity	انتظام
rigid designator	محدّد قوي (وعكسه محدّد غير قوي) ويقابل اعتبار آخر يوصف بأنه محدّد مبين informative ومحدّد غير مبين - uni (formative
spatio- temporal region	المجال الزمكاني
states of affairs	الحالات، الحالات الراهنة
strong haecceitism	مذهب الماهيّة القوي

substance	مادّة، جوهر [الكتب القديمة منذ أولى ترجمات أرسطو تستخدم لفظ "جوهر"]
substance dualism	ثنائيّة المادّة (الجوهر)، مثنويّة المادّة
Supervenience	تبعية
thisness	ماهيّة يشار إليها [القصد منها الماهيّة الحقيقيّة التي يشار إليها باسم الإشارة هذا This]
uninformative designators	محدّدات غير مبينة
Universals	كليات، عموميات
value beliefs	اعتقادات قيَميّة

OXFORD

العقل، الدماغ، الإرادة الحرة



« يركز هذا الكتاب على طبيعة البشر - هل هم مجرد آلات معقدة أم أرواحٌ تتفاعل مع أجساد، وينبني على هذا سؤال آخر ؛ هل نملك إرادة حرة بالمعنى الذي يجعلنا نتحمل المسؤولية الأخلاقية عن أفعالنا ؟ وأعتقد أننا لن نحرز الكثير من التقدم في هذين المجالين الذين قد قُتلا بحثًا دون مناقشة قضايا أولية محددة وعامة جدًا عن :

ما وراء الطبيعة "الميتافيزيقيا metaphysics"

وعن نظرية المعرفة "الأبستمولوجيا epistemology" ».

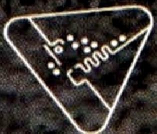
..... « إن افترضنا أن الوضع هكذا، فأننا مسؤولون أخلاقيًا عن أفعالنا غالبًا – مدانون ونستحق اللوم للأفعال التي نعتقد أنها خاطئة wrong، وخيرون ونستحق الثناء لأفعالٍ نعتقد أنها أفعال حسنة ونؤديها دون أي إلزام، والنتيجة التي وصلت إليها هي باعتقادي الرؤية التي اعتمدها إلى وقتٍ قريب معظم الفلاسفة والعلماء وعامة الناس في الغرب ».

ريتشارد سواينبورن

فيلسوف بريطاني شهير، تخصص في فلسفتي العلم والدين، كما تميز في الفلسفة التحليلية، من مواليد عام 1934م، عمل أستاذاً فخريا للفلسفة بجامعة أكسفورد.

E-Mail:dalailcentre@gmail.com جوال : ٠٥٣٩١٥٠٣٤٠

Dalailcentre/



مطابع الفسطاط الحديثة
al_fostat@yahoo.com

